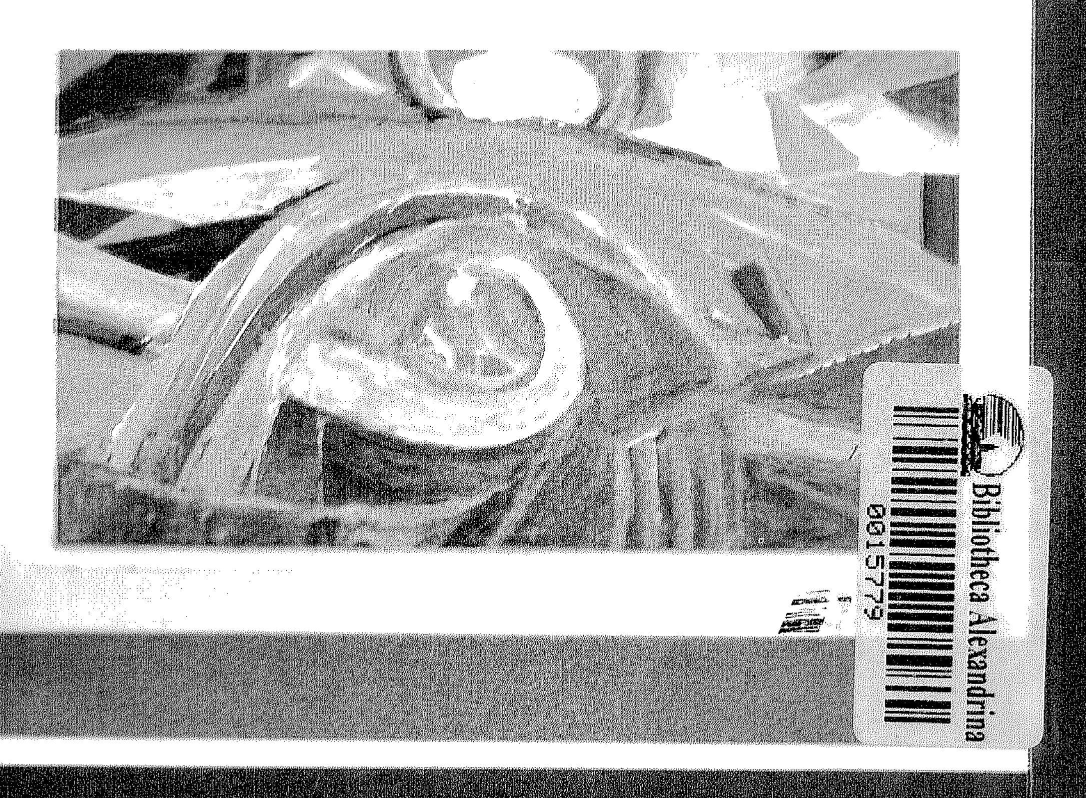


د. سمير أحمد معلوف

حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز



دراسة

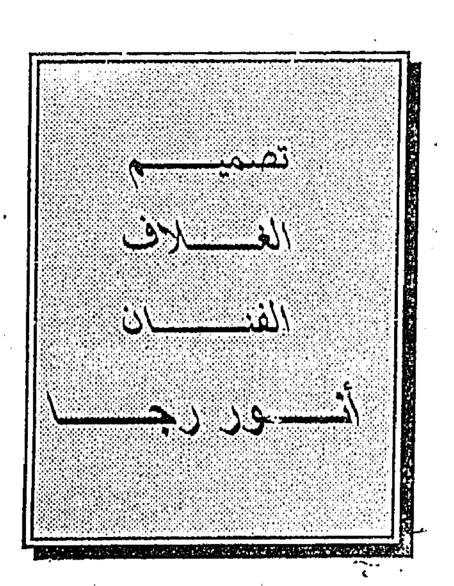
د. سمير أحمد معلوف

حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز

(دراسة في المجاز الأسلوبي واللغوي)

منشورات اتحاد الكتاب العرب

١٩٩٦


تصميم
الغلاف
الفنان
أنور رجا

مقدمة

لكلّ لغة خصائص تميّزها ، وسمات افتراقها عن غيرها ، وتمنحها القدرة على الحياة والاستمرار ، وتمنع غائلة الانمحاء والذوبان في اللغات الأخرى، وتعمّر اللغات وتطول حياتها بقدر ماتملك من خصائص وسمات متفردة .

ولقد كانت اللغة العربية واحدة من اللغات الإنسانية الحيّة ، حافظت على خصائصها وميزاتها على ما أصاب الناطقين بها من تقلّبات الزمن ، وما اعتري مجتمعهم من تغيّر ، وما وفد إلى أذهانهم من علوم وفنون ومؤثرات .

واستطاعت هذه اللغة أن تلبّي حاجات الإنسان العربي في صحرائه حيث نشأت ، فسمّيت بها المسمّيات ، وصارت رموزاً للمعاني ، وأداة للتفاهم ، واستوعبت الشعر العربي ، وهو ديوان العرب ومجلي حياتهم ، ومستودع أفكارهم ، والمعبّر عن أحاسيسهم ، والمبين عن عاداتهم وتقاليدهم. وازدهر بها فن القول العربي ، وصل إلى مرتبة عالية من الاتقان والجودة مما جعله موضع اعتزازهم وفخرهم .

ولمّا نزلت إلى الارض رسالة السّماء ، وبدأت الدعوة الاسلامية ، كانت العربية أداة الرسالة بها نزل القرآن الكريم ، فانتقلت من لهجات مفرّقة إلى صيغة كلامية ودلالية موحّدة ، وأصبحت لسان الدين والحياة .

وتحوّل اعتزاز القوم بلغتهم إلى عمل يمارسونه ليبيّنوا حقيقتها ، ويظهروا عظمتها ، فبدأت دراستها ، وقد أكتملت بين يدي الباحث أسباب الدرس والتعقيد ، فالدين الإسلامي يدعو اليه ، وطبيعة المجتمع الجديد أصبحت مهيّأة له .

وقد أبانت هذه الدراسات منذ بدأت عن فكر واحد يوجّه الأذهان اليه ، ويقود المناهج نحوه . إنّه المنهج التحليلي الذي كان مردّه في بداية النشأة إلى سعي الناس إلى فهم النص القرآني الكريم ،فأصبح هذا المنهج على مرّ العصور مما يميّز الدراسة اللغوية العربية ، وقد أغناه الباحثون جيلاً بعد جيل ، فتهيّأت له أسباب القوة ، وتوضحت معاييره ، وكان الطريقة العلمية لاستنباط القواعد من النصوص .

ويطالعك هذا المنهج في كل جانب من جوانب الدراسات العربية ، فهو منهج اللغويين ، والمفسّرين ، والبلاغيين ، لذلك كانت دراسة الفكر اللغوي العربي في حقيقة الأمر اتجاهاً إلى دراسة هذا المنهج الذي يعدّ قاعدة البحث اللغوي العربي

ومن أهم ميزات هذا المنهج أنّه ينتصر للنصّ ، ويأخذ به موضوعاً للبحث ، فيحللّه ويفهم خفاياه ، ويدرس وظائف مفرداته، ودلالاتها ، ومشكلاتها المعنوية في السياق اللغوي الذي وضعت فيه .

وقد كشف الدارسون جانباً من أهم جوانب اللغة العربية ، وهو أنها لغة تتّسم بالحياة ، وأنها قادرة على أن تعبّر بدقة عن الواقع الذي يحيط بالإنسان ، كما أنها لغة الفكر الذي يدرك الواقع ويركّب جزيئاته ، فإذا بها بما تملكه من إمكانيات في تحوّل الدلالات ، ومقدرة على أن تشفّ ألفاظها عن المعاني لغة الحياة، ولا يمكن للغة ما أن تكون كذلك إن لم تتصف بالقدرة على التعبير عن الفكر الإنساني المتشعّب والغامض ، وعن تجربة الإنسان مع الواقع .

ولمّا كانت مشكلة (الحقيقة والمجاز) واحدة من أعقد المشكلات اللغوية ، ومن أصعبها فهماً فقد تشعّبت فيها الأقاويل ، وكثرت حولها الدراسات ، وما زلنا إلى يومنا نجد مَنْ يشتغل بها وقته ، وهو يحاول أن يجمع أطرافها ، ويلمّ شعثها .

وقد استطاع الدارسون القدامى أن يضعوا لهذه المشكلة قواعدها ، وعياً منهم أنها صُلْب اللغة ، ومدار الكلام بين الناس ، فبالمجاز يعبّرون عن كلّ ما هو جميل وغامض في آن معاً ، وبه ينقلون مشاعرهم ، ويصوّرون طبيعة علاقتهم بالواقع ، ولا نعدو الصواب إنْ نحن قرّرنا أن المجاز صورة للفكر الإنساني ولعلاقته بالواقع حوله .

وتتبين أهمية ثنائية الحقيقة والمجاز من تقرّينا الكتب التي احتوت دراسات حولها ، فقد كانت جميع الدراسات اللغوية وما يتصل بها بسبب تبحث فيها ، وتؤكّد وجودها بوجه أو آخر . وإذا ما أدركنا العلاقة بين منهج التحليل والدراسات اللغوية اقتنعنا أكثر أن جميع هذه الدراسات كانت دراسات أسلوبية تبين طرائق المتكلّم في كلامه مستعملاً اللغة وقواعدها ، وسبل صانع النصّ فيما يصنعه من نصوص اعتماداً على أساليب اللغة وطرائقها.

وقد اقتضت أساليب المنهج التحليلي بكل صوره ، البحث عن المعنى الأصلي وراء الصيغة الكلامية ، فبانت بذلك أساليب الكلام وصور العدول عن الظاهر إلى ما هو خلاف مقتضى الظاهر ، وتحوّل الدلالات في التركيب والمفردة داخل النصّ .

وكان هذا مبتدأ البحث المجازي اللغوي عند العرب ، وقد أعملوا فيه مناهج متعدّدة تؤول كلها إلى المنهج الأم ، وهو التحليل ، فكان لديهم التفسير والتأويل منهجين محكمين حللوا بهما النصّ القرآني الكريم والنصوص الشعرية والنثرية الأخرى .

وقد حاولت في هذه الدراسة أن أتبيّن ملامح المنهج التحليلي وتفرعاته، وأن أظهر قيمة دراسة الأسلوب على أنه من تجليات الكلام

الإنساني ، ومن صنع الفرد ، على حين تعدّ اللغة جزءاً من المنظومة الاجتماعية العامة .

واتخذت لهذا الأمر طرائق مختلفة ، أهمها أنني اعتمدت منهج التحليل نفسه ، فاتجهت في دراستي إلى تحليل النصوص القديمة ، واستنباط أفكارها ، وبناء التصوّرات ، مما يوحي به النصّ أو يدلّ عليه ، من غير أن أغفل تماماً الاتجاه التاريخي في النظر إلى الظاهرة اللغوية أو الفكرة المدروسة ، ذلك أنّ هذا الاتجاه يسهم في تبيان كثير من الظواهر ويساعد على فهم تطوّرها .

وكانت أمامي أبحاث عديدة درست المجاز ، وقد أفدت منها كثيراً ، ولم أغفل اختلاف أهدافي عن أهدافها ، وتباين طرائقي عنها ، لكنها أمدّتني بكثير من الأفكار التي أثرت البحث ، وأضاءت كثيراً من جوانبه وسهلت الطريق إليه .

وكان أهم هذه الدراسات كتاب الدكتور عبد الحكيم راضي (نظرية اللغة في النقد العربي) وكتاب الدكتور محمد بدري عبد الجليل (المجاز وأثره في الدرس اللغوي) ، غير أنه تبيّن لي بعد قراءتهما أنهما ينهجان سبيلاً غير الذي أسلكه ، فقد أقام الدكتور عبد الحكيم راضي دراسته على قاعدة أن اللغة فيها مستويان من الكلام : المستوى العادي والمستوى الفنّي ، وكانت دراسته تدور حول الفكرة لتدعمها وتؤسس قواعدها في الدراسات العربية ، بيد أنه جعل مدار عمله النظرة الغربية المعاصرة التي تذهب إلى أن المجاز انحراف عن المستوى العادي في الأسلوب واللغة ، ولا ريب أن الباحث قد أحكم دراسته وخرج بنتائجه جيدة منها . أمّا الكتاب الثاني ، وهو (المجاز وآثره في الدرس اللغوي) فكان دراسة غزيرة المصادر إلى حدّ أننا يمكن أن نقول : إنّ الباحث قد أرهق بحثه بها ، فضاع بين ما نقله منها ، ولم يعد يظهر إلا في طريقة تنسيق المنقول منها ، وقد تساندت دراسته إلى فكرة أن المجاز في اللغة يقوم على قواعد وقوانين لابدّ لفهمه من درسها ووضعها في مكانها من

التفكير الإنساني عامة والعربي خاصة ، لكنّه فرّع على البحث ، ودرس كثيراً من إشكالات المجاز الجزئية ، ومن الانحراف في تطبيقه على النصوص .

ولا ريب أن هناك دراسات أخرى أفادتني ومهدت أمامي السبيل ، مثل رسالة الماجستر التي قدّمها جمال قبّاني إلى قسم اللغة العربية بعنوان (المجاز والنقل) ، بإشراف الاستاذ الدكتور مسعود بوبو ، وكتاب التفكير البلاغي عند العرب لحمادي صمود ، وغيرها من الدراسات التي أشرت اليها في ثبت المصادر والمراجع .

لقد أقمت دراستي على منهج مغاير ، لأنني أردت بحث (حيوية اللغة)، وأعني بذلك ما تتصف به اللغة العربية من صفات (الحياة) ، وتعني حياتها إحساس دارسيها بأن اللفظ داخل النص يعيش بشخصيته الخاصة ، فتظهر دلالاته فيه ، وكان هذا مدار عمل الدارسين العرب القدامى . إنهم كانوا يبحثون داخل النصوص عن مظاهر حياة الألفاظ ، كما تعني حياة اللغة صلاحها للتطوّر والتجدد ومواكبة التغير في الفكر والحضارة .

ولما كان النصّ أو الكلام أساس البحث اللغوي العربي فقد اتجهت إلى دراسة ما قرّره علماء العربية ومفكروها من قواعد للأسلوب العربي ، وما استنتجوه من مفاهيم تبيّن طرائق العرب في صياغة كلامها ، وصنع أساليبها.

ولما كانت مسألة الحقيقة والمجاز تقع في صلب الدراسات الاسلوبية العربية فقد وجهت دراستي إلى هذه الثنائية وجعلتها قاعدة أستند اليها في دراستي للأسلوب العربي كما تجلّى في كتب المتقدمين .

وقد كانت المهمة شاقة عسيرة ، لان دراسة الأسلوب العربي ، والحقيقة والمجاز ، ومناهج البحث اللغوي العربي يصعب جمعها في بحث واحد، لأنهما أشتات مبعثرة ، أخذ منها النحاة بطرف ، وكذلك فعل اللغويون والمفسّرون والبلاغيون والفلاسفة وعلماء أصول الفقه وغيرهم من

الدارسين والمفكّرين العرب ، فتشعبت المصادر وتنوّعت ، وقد أسعفني في الحفاظ على وحدة الموضوع وضوح الهدف ، فكنت أختار من هذه الدراسات ما يعينني على السير قُدماً إلى ما أريد ، وإن كان العثور على المراد يطول زمنه احياناً ، ولم اكن أكتفي بالاشارة إلى ما قاله القدامى في بعض المسائل ، بل كنت أضيف اليه آراء المعاصرون ، يقيناً منّي أن إضاءة مثل هذه المسائل بآرائهم تبيّن مرادها ، وتضعها في سياقها من الفكر الإنساني ، وتضيف اليه وتحلّ بعض معضلاته ، فتحصّلت لي بذلك صورة للبحث على النحو الآتي :

ـ الفصل الأول : درست فيه كلمة (اللغة) من حيث نشأتها وتطوّرها ، ودلالاتها وحدودها ، وعرّفت القارىء جهود علماء العربية في صياغة مصطلح دالّ على موضوع بحثهم ، ومن ثمّ درست علاقة اللغة بالكلام وتميّزها عنه ، وبيّنت آراء العلماء العرب في هذه المشكلة التي أصبحت واحدة من أهم مشكلات علم اللغة الحديث ، وكان مرادي من ذلك تبيان وجهة النظر العربية في هذه المسألة ، وطرائق العرب في بحثهم ، وتصوّرهم لها وفق خصوصية اللغة العربية بوصفها لغة الدين والحياة .

ـ الفصل الثاني : جعلت هذا الفصل خالصاً لدراسة مشكلة (الحقيقة اللغوية)، وبحثت فيه وجهة النظر العربية القائمة على تحليل التركيب والمفردات في مسألة الحقيقة اللغوية ، وعلاقة اللغة بالواقع ، وصلتها بالفكر، وبيّنت تعريفات القوم لمسألة الحقيقة ، وتصوّرهم لقضية تعرية النصّ من المجاز والبحث عن الأصل والمعنى المرتكز في النفس ، على أنه الحقيقة التي ابتداء منها الكلام.

الفصل الثالث : كان هذا الفصل واسطة العقد ، جمع اليه ما تقدم عليه وما تأخر ، فوصل البحث في اللغة ودلالاتها وتفرّعاتها والحقيقة اللغوية بأبحاث المجاز ، فدرست فيه مظاهر حيوية اللغة مما يظهر حياتها من حيث

بنيتها الداخلية كما تجلّت في الاشتقاق والتضمين والتحوّل الدلالي والمصطلحات وغيرها ، وأردت أن أكشف عن خاصيّة اللغة العربية ، وهي أنها لغة حيّة بفضل طبيعتها الخاصّة وقدرتها على مواكبة الفكر الإنساني وتطوّره، مما يهيء للبحث في المجاز .

ـ الفصل الرابع :

بيّنت في هذا الفصل قواعد فهم النصّ أو الكلام من خلال التفسير والتأويل ، وطرائق الباحثين في تحليل النصوص ، وهي الطرائق التي أوصلتهم إلى معرفة قواعد الأسلوب العربي ، ومشكلات التحول الدلالي في التركيب والمفردات داخل النص ، ثم جعلت ذلك كلّه متسقاًمع دراسة أبي عبيدة في كتابة (مجاز القرآن)

وقد اتخذته مثالاً للتحليل النصّي باتجاه أسلوبي مجازي ، لأنه أول مصنّف يحمل اسم المجاز على أنه صورة الأسلوب العربي ، لذلك أسميت هذا الفصل (المجاز الأسلوبي) ، ودرست فيه أهم قواعد هذا المجاز كما تصوّرها أبو عبيدة .

ـ الفصل الخامس :

درست فيه كيفية تحوّل الدرس المجازي من المجاز الأسلوبي إلى المجاز اللغوي ، وطبيعة الانتقال من دراسة النص إلى دراسة المفردة ، والاستغناء عن منهج التحليل بمنهج التقعيد والحدود ، فبيّنت طبيعة دراسة المجاز اللغوي داخل النصّ عند أصحاب منهج التحليل ، وأظهرت أنهم عرفوه ، وأبانوا مظاهره دون أن يفردوه بالبحث ، ثم درست أهم أعلام الدراسات الأسلوبية والبلاغية العرب ، من بلاغيين ولغويين ومفسّرين وفق تتابع تاريخي ، فدرست أفكار الجاحظ في المجاز اللغوي ، وكذلك آراء ابن قتيبة وابن جنّي وابن فارس ، وختمت الفصل بوضع صورة لقواعد المجاز كما تجلّت لدى

البلاغيين، وجعلت عبد القاهر الجرجاني مدار الموضوع ، لأنّه الواضع الأول للقواعد النهائية للمجاز اللغوي .

تلك صورة البحث ، وفيها يتجلى ناظمه ، وتتضح قواعده ، وقد أقمت ذلك كلّه على أساس أن دارستنا للمجاز لاتصح بغير النظر إليه على أنه صورة للفكر العربي ، وأنه جزء من طبيعة هذا الفكر ، سواء من حيث إبداعه أم من حيث دراسته ، فلاحظت في البحث وحدة الفكر العربي وتماسكه ومحاولات علماء كل جيل إثراءه .

وبعد ، فلابدّلي أن أشكر الأصدقاء الذين كانوا نعم المعين لي وأنا أنجز هذا البحث ، وأخصّ منهم بالذكر الأستاذ الدكتور مسعود بوبو والأخ الدكتور عبد الإله نبهان والأخوين مظهر الحجي ومحمد فرحان الطرابلسي ، فإنهم جميعاً لم يدّخروا وسعاً في تقديم يد المساعدة والعون .

والحمد لله أولاً وآخراً . أسأله تعالى المغفرة عند الزلل والتوفيق إلى مايرضيه .

الدكتور

سمير أحمد معلوف

١ - دلالة اللغة وحدّها :

تتبدل دلالة بعض مفردات اللغة ، وتتغير من عصر إلى آخر ، ويتم ذلك بتأثير عوامل متباينة ، فقد تنتقل دلالة المفردة من العام إلى الخاص ، وقد يكون الانتقال بطريقة مغايرة ، فتتحول الدلالة من الخاص إلى العام . وفي مفردات اللغة أمثلة كثيرة على هذا التبدل والاختلاف [1]

وكلمة « اللغة » من هذه المفردات التي تبدلت دلالتها ، وكان ذلك بسبب الحاجة إلى المصطلح العلمي الذي يدل على بعض الظواهر ذات الصلة باللسان العربي ، ويلاحظ أن تغير دلالة كلمة «اللغة» لم يتمّ في فترة زمنية قصيرة ، وإنما جرى عبر زمن مديد .

وللبحث في هذا التغيير الدلالي فائدة جلّى ، لأنه يكشف بوضوح طبيعة البحث اللغوي منذ نشأته ، ويبيّن بجلاء العلاقة بين مصطلحات متعددة قد تستعمل بمعنى واحد كاللغة والكلام ، وتبيان هذه الفروق يلحب الطريق لدراسة الفرق بين قوانين اللغة وتصرف الناطقين بها بما يزيد هذه اللغة حياة ويملؤها تجدداً .

ولقد ذهب بعض الباحثين المعاصرون إلى أن كلمة« اللغة » لم

تكن مستعملة في القديم بالمعنى الـذي نعرفه اليوم ، حيث قال : « ويظهر ان العرب القدماء في العصور الجاهلية وصدر الإسلام لم يكونوا يعبّرون عما نسميه نحن « باللغة » إلا بكلمة « اللسان » ، تلك الكلمة المشتركة اللفظ والمعنى في معظم اللغات السامية شقيقات اللغة العربية » «٢» .

والحقيقة أن القرآن الكريم لم ترد فيه مادة «ل. غ.و » بمعنى « اللغة » ، وإنما استعمل في مكانها كلمة «اللسان» . أمّا «لغو » فقد وردت فيه بمعان أخرى ، وكذلك جاءت في الحديث النبوي الشريف ، عدا حديث شريف شرح الخليل كلمة «لغا» التي وردت فيه ب«تكلم » [٣] .

ونلجأ إلى معجم الخليل بن أحمد الفراهيدي « ١٧٥هـ » نتقرّى ما فيه باحثين عن الأصول الأولى لمادة « ل. غ.و » فهو أقدم معجم عربي منظم ، وصانعه مؤسس علم العربية الحقيقي ، وعلى يديه تتلمد عَلَمُ العربية سيبويه ، فأقوال الخليل ستكون الأصل الذي يبني عليه من بعد

أورد الخليل في «العين » معاني متعددة لمادة « ل. غ.و » لكنها معان لاتفتأتتصل بالكلام ، وكأن مادة «لغو » تبع له تخصصه ، وتدل على نوع من أنواعه .

وهذا الاتصال بين «لغو» و«الكلام » سيواجهنا أيضاً في المعاجم المتأخرة ، كاللسان لابن منظور «ـ ٧١١هـ » ، لأن هذه المصنفات اعتمدت أصولها على ما جاء به الخليل أو من أقام عمله على جهد الخليل وآرائه ومذاهبه [٤] .

جاء في معجم الخليل في تفسير مادة « ل.غ.و » ما يأتي مرتباً وفق وروده في المعجم [٥] : « اللّغة واللّغات واللّغون : اختلاف الكلام في معنى واحد [٦] .

- لغا يلغو لغواً يعني : اختلاط الكلام في الباطل . وقول الله عز وجل «وإذا مرّوا باللّغو مرّوا كراما» [٧] . أي بالباطل [٨] .

- وقوله تعالى : «والغوا فيه »[٩] ، يعني رفع الصوت بالكلام ليغلّطوا المسلمين » [١٠].

- وفي الحديث : « من قال في الجمعة والإمام يخطب : صه فقد لغا » ، أي : تكلم [١١] .

- ألغيت هذه الكلمة ، أي : رأيتها باطلاً ، وفضلاً في الكلام وحشواً ، وكذلك ما يلغى من الحساب [١٢].

- وفي الحديث : «إياكم وملغاة أول الليل » . يريد به «اللغو» [١٣] .

– و «لاغية» في قوله تعالى ﴿ولاتسمع فيها لاغيةً﴾ [١٤] كلمة قبيحة [١٥] .

إن في نصّ الخليل أمرين يحسن الحديث فيهما الوصول إلى تعرف دلالة « اللغة» .

أحدهما : أنّ «اللّغْو» ، ومايشتق منه من «لغا ويلغو ومَلْغاة ولاغية» قد ورد بمعنيين ، أولهما خاص والآخر عام ، فهو بمعنى «الباطل» أو «رفع الصوت بالكلام ليغلطوا المسلمين» ، وهي كلها صفات للكلام غير مستحبة .

وذكر الخليل معنى آخر عامّاً لهذه المادة دون أن يخصصه بأمر ما ، فقد فسّر « لغا » الذي ورد في الحديث الشريف بأنه «تكلم»، ولم يضف إلى الكلمة مايخصصها .

وذهب الكسائي إلى أن «لغا في القول يلغى ، وبعضهم يقول: يلغو ، ولغي يلغي ، لغة، ولغا يلغو لغواً : تكلم »[١٦]

ويتضح الخلاف في معنى «لغا» الذي يردّ إلى الخاص والعام في تفسير الحديث النبوي الشريف الذي أورده الخليل . فقد جاء في اللسان أن «لغا» معناها «تكلم » ، وأضاف : «وقال ابن شُميل : فقد لغا ، أي فقد خاب » (١٧). ويزيد إلى ذلك حديثاً نبوياً آخر فيقول : «وفي الحديث : مَنْ مسّ الحَصَا فقد لَغَا» (١٨) .

ثم يفسّر «لغا» بقوله : «أي تكلم ، وقيل : عدل عن الصواب ، وقيل خاب » (١٩). ولكنه يعود فيرجع المعنى الأول فيقول : «والأصل الأول» (٢٠). ويظهر هذا الترجيح في تفسيره كلمة «اللغو» ، فهو ينص على أن «اللغو» «النطق » (٢١).

فمادة «اللغو» في أصلها ذات صلة بالكلام ، فهي أمّا أن تدل على صفة من صفاته فتخصصه ، وإما أن تدل عن الكلام نفسه ، وهذا سيسمح لها بالتبدل لتخمل عند أصحاب « اللغة» والأصول معاني أكثر عموماً ممّا هي عليه .

الثاني : إن الخليل فسّر « اللغة» بأنها «اختلاف الكلام في معنى واحد » ، وقد نقل ابن منظور عن التهذيب للأزهري ما بيّن هذا الاختلاف . قال : «التهذيب : لغا فلان عن الصواب وعن الطريق إذا مال عنه ، قاله ابن الأعرابي ، قال : واللغة أخذت من هذا ، لإن هؤلاء تكلموا بكلام مالوا فيه عن لغة هؤلاء الآخرين»(٢٢) وكلا الكلامين «كلام الخليل والأزهري» عام لايدل على المقصود منه تخصيصاً ، لكن وضعهما في سياق تفكير الخليل واللغويين العرب قد يخصص دلالتهما، فالخليل والأزهري وابن الأعرابي لايبحثون في هذا الموضوع في اللغات الانسانية ، لإن هذا ليس وَكدهم ، ولكنهم يتحدثون عما هو أضيق من ذلك ، فهم حملة لغة ، ودارسون لهذه اللغة (٢٣) وهي العربية . وقد توجه اهتمام هؤلاء اللغويين إلى هذه اللغة دون غيرها ، فهم يرون أنه

عندما يختلف أبناء اللغة الواحدة أو يميلون عن كلام غيرهم فإن اختلافهم أو ميلهم ليس عن لغة قوم آخرين ، بل هو طريقة نطق أو صياغة يتخذونها ضمن اللغة التي يتكلم بها قومهم ، وهذا مايمكن أن نسميه «اللهجة » ثم إن الخليل نفسه فسر «اللهجة » باللغة في معجم العين حيث قال : «ويقال : فصيح اللَّهْجَة ، واللَّهْجَة ، وهي لغته التي جُبل عليها فاعتادها ، ونشأ عليها »[٢٤] . والمقارنة بين تفسيره «اللَغة» و «اللهجة.» تبين أن مقصده من «اللغة » أضيق مما يمكن أن يفهمه قارئ مُحْدِث لم يصنع ماقاله الخليل في مرحلته الزمنية . وسوف تبتدئ العلاقة بين « اللغة » و «اللهجة » بالانفصال في العصور التي تلت مرحلة الخليل ، وسيصبح لكلّ من اللفظين معناه الذي يحدده السياق الذي يوضع فيه ، فإنّ مستعمل كلمة (اللغة) ، في ذهنه مفهومها.سيفصل بين هذين المفهومين من خلال سياق كلامه .

لقد كان عمل اللغويين العرب يقوم على مراحل متتابعة ، فقد بدؤوا بجمع اللغة من أفواه الناطقين بها وتسجيلها ، ثم اتجه هؤلاء اللغويون ، ومَنْ أخذ عنهم إلى التنظيم والتبويب ، وهي أولى خطوات الدراسة العلمية المنهجية ، ولّما اكتمل موضوع البحث أعملوا فيه الدرس [٢٥] .

يحتاج الدارس في مرحلة البحث إلى المصطلحات ، ويبتدئ بتخليص المعاني بعضها من بعض ويستعمل بعض المفردات في دلالتها الأولى التي تصورها ناطقوا اللغة ، لكنه يحتاج من بعد إلى استعمال هذه المفردات بدلالات أوسع [٢٦] .

وهذا في نظرنا – ماكان من أمر «اللغة» ، وهي كلمة دلّت على «اللّهجة» عند الخليل ، ثم لاحظ الدارسون أنها تصلح لأن تكون مصطلحاً يمكن استعماله للدلالة على الخصائص الصوتية

والاعرابية وغيرها من تلك التي تقوم عليها العربية بلهجاتها المختلفة. ويبين هذا الأمر النظر في معنى «اللهجة» وسماتها كما فهمها الدارسون المتقدمون مما يسوغ نقل دلالتها إلى «اللغة العربية» .

عرف المعاصرون اللهجة بقولهم : «واللهجة في الاصطلاح العلمي الحديث: هي مجموعة الصفات اللغوية التي تنتمي إلى بيئه خاصة ، ويشترك في هذه الصفات جميع أفراد البيئة » (٢٧) ويتفق هذا التعريف مع ماقاله الخليل ، فهو يرى في خصائص اللهجة اختلافاً في الكلام بين قبيلة وأخرى أو بين حيّ وآخر ، وهذا – لاريب – نتيجة لاختلاف بيئة هذه القبيلة عن تلك ، فقد تميزت لهجة هذيل بانتماء خصائصها إلى الأرومة الحجازية التي خرجت منها هذه القبيلة ، غير أننا نلاحظ فروقاً عديدة تفرقها عن هذه اللهجة ، مما يجعل لهجة هذيل تتفرد ببعض الظواهر اللهجية ، وربما كان هذا عائداً إلى تفرق وتباين مساكن القبائل الحجازية مما جعل ألسنتها تتغير تبعاً لتغير البيئة والحياة (٢٩) .

فإذا كان هذا شأن لهجة هذيل – وهي جزء من الأرومة الحجازية – مع لهجة الحجاز ، فما بالك بلهجة الحجاز وتميم ؟ إنهما ستحملان فروقاً لهجية أوسع (٣٠) ، بها تتميز احداهما عن الأخرى .

بيدَ أنَّ هذا التمييز لن يبعدهما معاً عن «اللغة» المشتركة ، وهي « العربية » التي تؤلف خصائصها ما اتفقت عليه اللهجات العربية مجتمعة ، وافتراق اللهجات في خصائصها اللغوية لايمنع أن ترجع كلها – فيما افترقت فيه – إلى المعاني الواحدة التي تريد التعبير عنها بأساليبها ، وهذا ماعبّر عنه الخليل في قوله : «اللغة : اختلاف الكلام والمعنى واحد » .

وقد استعمل سيبويه كلمة «اللغة» في معنى «اللهجة» في مواضع متعددة من كتابه ، من ذلك ماذكره في باب : «هذا مأأجري مجرى ليس في بعض المواضع بلغة أهل الحجاز ثم يصير إلى أصله» (٣١) . « ومثل ذلك قوله عزوجل ﴿ماهذا بشراً﴾ (٣٢) في لغة أهل الحجاز ، وبنو تميم يرفعونها إلاّ مَنْ درى كيف هي في المصحف » (٣٣) .

إن المقارنة بين التركيبين الحجازي والتميمي تكشف نظرة الخليل وسيبويه إلى اختلاف الكلام مع الإبقاء على معنى واحد ، فالحجازيون يعملون «ما» ، «فيشبهونها بليس إذ كان معناها كمعناها)(٣٤) أمّا بنو تميم «فيجرونها مجرى أمّا وهل أي لايعلمونها في شيء وهو القياس ، لإنه ليس بفعل وليس « ما » كليس ، ولايكون فيها اضمار) (٣٤) . ولكن «ما» في كلا التركيبين تبقي نافيه سواء شبهت بالحرف أم شبهت بالفعل «فإن دخلت على الجملة الإسمية أعملها الحجازيون والتهاميون والنجديون » (٣٥) ولم يُعْمِلها التميميون ، وبقي أثر هذه اللهجة في القراءات القرآنية ، فقرأت الآية الكريمة ﴿ماهنّ أمهاتِهم﴾ (٣٦) برفع «أمهاتهم» على التميمية (٣٧) . وجمع سيبوية كثيراً من الاختلافات اللهجية ، منها ماكان على مستوي الإعراب كما مرّ في الآية الكريمة ﴿ماهذا بشراً﴾ ، ومنها ماهو على المستوى الصرفي، كما في مسألة «قيل ، وبيع ». جاء في الكتاب «وبعض العرب يقول : خيف ، وبيع وقيل، فيِشِمُّ إرادة أن يبين أنها «فعل». وبعض من يضم يقول : بُوع وقُول وخوف وهُوب ، يتبع الباء ماقبلها كما قال : مُوقن»(٣٨) .

ومن هذه الاختلافات ماكان على المستوى الصوتي . من

ذلك ماجاء في باب «هذا باب اختلاف العرب في تحريك الآخر ، لأنه لايستقيم ان يُسَكَّن هو والأول ، من غير أهل الحجاز »[٣٩] .

ومِنْ هذا الباب قوله : «أعلم أنَّ منهم منْ يحرك الآخر كتحريك ماقبله ، فإنْ كان مفتوحاً فتحوه ، وإن كان مضموماً ضموه ، وإنْ كان مكسوراً كسروه ، وذلك قولك : ردّ وعضّ وفِرّ يافتى .. » [٤٠] وهذه المستويات اللغوية قد تتأتيّ للهجة واحدة من لهجات العرب ، فتصبح لغة مصغرة وتتضح المسألة إذا مابحثنا في لهجة من اللهجات العربية ، ولتكن لهجة «هذيل » ، فنحن وَاجدُون فيها هذه المستويات اللغوية كلّها مما يسوغ جعلها لهجة لها مايميزها بين اللهجات العربية .

ونجد لدى الهذليين على المستوى النحوي استعمالهم «متى » حرف جر بمعنى «من » و «في» «يقولون : «أخرجها متى كمه» أي من كمه ... واختلف في قول بعضهم : «وضعته متى كمي »، فقال ابن سيده بمعنى في ، وقال غيره بمعنى وسط » [٤١].

أمّا على المستوى الصرفي ، فقد أبدلوا بعض الأحرف من بعض ، وأشار سيبويه إلى هذه المسألة بقوله : «ولكن ناساً كثيراً يُجرون الواو إذا كانت مكسورة مجرى المضمومة ، فيهمزون الواو المكسورة إذا كانت أولاً ، كرهوا الكسرة فيها ... فمن ذلك إسادة وإعاء » [٤٢] . وقد ذكر ابن دريد أنّ هذه اللهجة هذلية[٤٣].

وأما على المستوى الصوتي فقد نصَّ مَنْ تَعرّض في بحثه لدراسة لهجة هذيل على أنها تمتاز بظاهرة لهجية صوتية هي ظاهرة «الفحفحة» ، وتتعلق بقلب الحاء عيناً [٤٤] .

يضاف إلى هذه المستويات المستوى الدلالي، وهو أهم

المستويات اللغوية التي تمتاز بها هذه اللهجة ، لأنّ كثيراً من الكلمات الهذلية دخلت القرآن الكريم ، قال السيوطي : «وقال أبو بكر الواسطي في كتابه الإرشاد في القراءات العشر : في القرآن من اللغات خمسون لغة ، لغة قريش وهذيل وكنانة وخثعم والخروج...»[٤٥] .

ومن الألفاظ الهذلية في القرآن الكريم :

معناها	الكلمة الهذلية	الآية	السورة
باعوا[٤٦]	«اشتروا»	٩٠ «ماشتروا»	البقرة
حققوا[٤٧]	«عزموا»	[٢٢٧]«وان عزموا الطلاق»	آل عمران
مايشوى[٤٨]	«حينئذ»	٦٩ «بعجل حنيذ»	هود

إنَّ هذه الظواهر اللهجية علىاختلافها تبقى ظواهر جزئية ، وقد أدرك علماء اللغة المتقدمون أنها تنتمي إلى أرومة واحدة أكبر منها ، فعدّوها اختلافاً في الكلام مردّه إلى معنى واحد مقصود ، وإن فاضلوا أحياناً بينها تبعاً للقواعد التي تهيأت لهم ، فعّدوا قريشاً أفصح العرب ، لأنهم كانوا إذا جاءتهم العرب «تخيّروا من كلامهم وأشعارهم أحسن لغاتهم وأصفى كلامهم ، فاجتمع ماتخيروا من تلك اللغات إلى نحائزهم وسلائقهم التي طبعوا عليها ، فصاروا بذلك أفصح العرب »[٤٩] .

لكنهم – مع ذلك – لم ينصرفوا عن الاحتجاج بلهجة ما لأنّ غيرها أحقّ منها ، وهذا ماذهب إليه ابن جنّي في الخصائص في باب «اختلاف اللغات وكلّها حجة» ، حيث قال وهو يتحدث عن اللغتين الحجازية والتميمية – : « ليس لك أن تردّ احدى اللغتين

بصاحبتها ، لأنها ليست أحق بذلك من وسيلتها . لكنّ غاية مالك في ذلك أن تتخير إحداهما ، فتقويها على أختها ، وتعتقد أن أقوى القياسين أقبل لها ، وأشد أنساً بها» (٥٠) .

وراح البحث يتّسع ـ فصار الحديث عن اللغة لايتعلق باللهجة القبلية الضيقة ، وإنما يتّصل بما يُسميه علماء اللغة «العربية» . فانضوت اللهجات تحت جناحها ، وصارت اللهجات إحدى مكوناتها ، وكان المعيار الذي قاسوا إليه مايتعلق بها هو معيار الاتساع في الرواية وقوة القياس (٥١) .

ويقوّي اعتقادنا بأن مصطلح العربية طارئ ، ولم يكن معروفاً قبل تدوين اللغة ودراستها بخبرٍ عن أبي عمرو بن العلاء ، وقد بيّن فيه طبيعة كلمة «العربية» ، وعلاقتها باللهجات الجزئية .

فقد «قال ابن نوفل : سمعت أبي يقول لأبي عمرو بن العلاء: أخبرني عمّا وضعت مما سميت عربية ! أيدخل فيه كلام العرب كلّه؟ فقال : لا. فقلت : كيف تصنع فيما خالفتك فيه العرب ، وهم حجة؟ فقال: أحمل على الأكثر ، وأسمي ماخالفني لغات»(٥٢) .

ولّما تحولت «العربية» إلى موضوع بحث بين أيدي الدارسين بقي مصطلح «العربية» دالاً على القواعد العامة التي يصدر عنها متكلموها ، وإن تفاوتوا في كلامهم واختلفوا فإنهم لايحيدون عن أسسها التي تنظمها ، وهذا كتاب سيبويه شاهد على ذلك ، وهو الكتاب الذي يعد ثمرة جهود الخليل وسيبويه معاً ، وكان حصيلة جهود كثير من علماء العربية الآخرين (٥٣) .

فرّق سيبويه في كتابه بين «العربية» و«الكلام»، وأبواب كتابه الأولى تبحث في القواعد العامة التي تتألف منها اللغة العربية ، وهي التي لابد أن تتهيأ للمتكلم بها،وتبحث هذه الأبواب في أسس

اللغة الأصلية ، وهي «الاسم ، والفعل ، والحرف» ، وقد بحثها في باب «هذا باب علم ما الكلم من العربية (٥٤) .

أمّا الباب الثاني «هذا باب مجاري أواخر الكلم من العربية»(٥٥) ، فبحث في قاعدة كبرى من قواعد العربية ، وهي الإعراب والبناء (٥٦) ، والإفراد والتثنية والجمع. (٥٧) .

وتميز بعض الأفعال المضارعة بعلامات إعراب خاصة (٥٨) ، والمقارنة بين الكلام من حيث الخفة والثقل (٥٩) ، وتمكن بعض الكلمات في النفس أكثر من غيرها ، وأيها الأول حتى يحق لها التمكن أكثر (٦٠) . ثم ذكر بعد ذلك قاعدة أخرى في باب «هذا باب المسند والمسند إليه»(٦١) . وهما عمدتا الكلام ، وذكرُهما ، والبحثُ فيهما دراسة لقاعدة تتصل بأصل التركيب اللغوي ، أمّا بقية أبواب الكتاب فتبعٌ لهذه التوطئة ، لأنها حديث عن طريقة تصرف العرب في كلامها تبعاً للقواعد العامة التي تتألف منها اللغة، تلك القواعد التي تبتدئ بالكلمة المفردة ، ثم إعرابها داخل التركيب أي البحث عن قواعد وظيفتها في التركيب .

واستطاع سيبويه بهذه الطريقة الفصل بين مبادئ اللغة العامة وقواعدها الرئيسة وبين كلام الناطقين بها مما له معاييره وقواعده . وكأني بسيبويه والخليل كانا واعيين أن وضع القواعد لابد فيه من البدء بأسس اللغة ، ثم البحثِ عن طرائق تصرّف الناطقين بها وفق هذه المعايير لضبط القواعد الكلية لكلامهم ، ولهذا لاحظ سيبويه دائماً الفرق بين لهجة وأخرى ، لأن اللهجات تتصل بالكلام لاباللغة ومعاييرها .

أمّا المسألة الثانية في هذا الموضوع فهي حدُّ اللغة :

وضع ابن جنّي « – ٣٩٢ هـ» للغة حدّاً صار عمدةً بعده

تتناقله كتب اللغة [٦٢] ، وكتب الاصطلاحات [٦٣] وقد حدّها بقوله : (أمّا حدّها : فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»[٦٤] .

ويبدو أن ابن جنّي أدرك – وهو يضع تعريفاً للغة – أن وضع مثل هذا الحدّ ينطوي على صعوبة بالغة ، لأنه يبقى قاصراً عن جمع مايتعلق باللغة من قضايا ، ولهذا أضاف إلى هذا التعريف إضافات أخرى متشبعة توضح بعض مزاياها [٦٥] . قال : « وأما اختلافها فلما سنذكره في باب القول عليها أمواضعة هي أم إلهام ؟ وأما تصريفها ومعرفة حروفها ، فإنها فُعْلَة من لغوت أي تكلمت ، وأصلها لُغْوَة ككرة ، وقُلَة ، وثبة ... »[٦٦] . ثم يأتي الفقيه الشافعي الكيا الهراسي ليستمد من نظرة ابن جنّي إلى اللغة على أنها أصوات إنسانية ، ومن إشارات ابن سينا إليها [٦٧] .

وجعل ذلك مدار بحثه ، وطور الهراسي فكرة ابن جنّي ، فلم يقع في مشكلة الدلالة التي أضافها ابن جني إلى الأصوات اللغوية ، وهي المشكلة التي وقع فيها أيضاً «أندريه مارتينيه» عندما أضاف إلى تعريف اللغة «الوحدات الدالة» [٦٨] .

قال الهراسي : «وهذا الكلام إنما هو حرف وصوت ، فإن تركَه سدى غفلاً امتدّ وطال ، وإنْ قطعَه تقطع ، فقطعوه ، وجزّؤوه على حركات أعضاء الانسان التي يخرج منها الصوت ، وهو من أقصى الرئة إلى منتهى الفم ، فوجدوه تسعة وعشرين حرفاً لاتزيد على ذلك ، ثم قسموها على الحلق والصدر والشفة واللّثة ، ثم رأوا أن الكفاية لاتقع بهذه الحروف التي هي تسعة وعشرون حرفاً ، ولايحصل له المقصود بإفرادها فركبوا منها الكلام ثنائياً وثلاثياً ورباعياً وخماسياً ، هذا هو الأصل في التركيب» [٦٩] .

إنّ هذين التعريفين للغة ، وهما تعريف ابن جنّي والهراسي أقرب التعريفات إلى طبيعتها ، وألصق بما فهمه اللغويون منها ، بيد أنّ لعلماء أصول الفقه تعريفات للغة تتفق وطبيعة بحثهم في دلالة الألفاظ ، ويحسن الوقوف عليها لتكتمل صورة البحث .

حدّ ابن حزم الأندلسي اللغة بقوله : «اللغة : ألفاظ يعبر بها عن المسميات وعن المعاني المراد إفهامها » (٧٠) . وتقع مشكلة فهم التعريف في كلمة «ألفاظ» ، لإنها ذات دلالة غير محددة وقد عرفها ابن حزم نفسه بقوله : «اللفظ : هو كل ما حرك به اللسان»(٧١) ، وهذا يعني أنه لاعبرة بدلالته أو عدمها (٧٢) ، وقد تعني كلمة «اللفظ» الحرف الواحد أو أكثر ، مهملاً أو مستعملاً ، وهذا المعنى يقصده النحويون أيضاً ، وقد يدل عندهم على مايجري عليه أحكام النحو كالعطف والإبدال وكذا الضمائر التي يجب استتارها(٧٣) .

لكنّ للأصوليين فهماً لطبيعة اللفظ أكثر دقة من غيرهم ، فهم يقسمونه إلى أقسام ، ويرون أنه «إنْ دلّ جزؤه على جزء المعنى فمركّب ، وإلا فمفرد ــ والمفرد أمّا أن لايستقل بمعناه ،وهو الحرف، أو يستقل ، وهو فعل ،وإن دلّ بهيئة على أحد الأزمنة الثلاثة ، وإلا فاسم ... »(٧٤) .

وهذه الأقسام ليست أصلاً في دلالة اللفظ ، بل هي اتساع منهم (٧٥) ، فالألفاظ التي ذكرها ابن حزم خصصها بأنها التي تعبر عن المسميات ، أو عن المعاني المراد إفهامها ، وما يدلّ على المسّمى أو المعنى هو اللفظ المفرد المركب ، وهذا ما أشار إليه الإمام عبد القاهر الجرجاني حيث يقول : «ولوفرضنا أن تنخلع من هذه

الألفاظ التي هي لغات دلالتها لما كان شيء منها أحق بالتقديم من شيء .... » [٧٦].

ويحدّ ابن الحاجب «ت ٦٤٦ هـ » اللغة بما يشبه حدّ ابن حزم فيقول : «اللغة كل لفظ وضع لمعنى » [٧٧] ، واستعمل في هذا التعريف كلمة «كل» ، وهي كلمة تفيد العموم ، «وليس في كلام العرب كلمة أعمُّ منها ولافرق بين أن تقع مبتدأ بها أو تابعة» [٧٨] . و «إذا دخلت على نكرة فإنها تفيد عموم أفرادها .. ولا دلالة لها إلا على شمول كل فرد «أي جزء من جزيئات النكرة» فيكون الحكم ثابتاً لكل جزء» [٧٩] .

فالمقصود من التعريف الألفاظ الموضوعة للمعاني جميعها ، وهي ألفاظ اللغة التي تدل على المسميات أو على المعاني ، ويوضح ذلك ابن الحاجب نفسه حين يعرف الكلمة بقوله : «الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرداً» [٨٠] ، فحذف من تعريف الكلمة لفظة «كل» وخصص المعنى بأنه «مفرد» لكي يتحرّز من المركب والمشترك .

وإذا كانت هذه طبيعة اللغة كما تصورها اللغويون والبلاغيون وعلماء أصول الفقه فإنها فُرّعت إلى أقسام تحكمية لتسهل دراستها ، وليتم الاختصاص في بحثها ، فاتجه النحويون إلى دراسة المفردات في داخل التركيب ، وبحث البلاغيون دلالة الألفاظ مفردة ومركبة وشاركهم في ذلك علماء الأصول وكان الهدف دراسة اللغة ومعرفة أسرارها ، والبحث في طرائق العرب في استعمالها .

٢ - اللغة والكلام [٨١] :

مرت كلمة «اللغة» بتبدلات دلالية ، فاتسع مدلولها ،

وصارت تدل على «العربية» ، ثم انتقلت من هذا التخصيص إلى العموم – كما لاحظنا – فعرفها لغويونا بما يتفق واللغات الانسانية – كما تصوّروها – من خلال لغتهم أو اللغات التي عرفها بعضهم كابن جنّي وأبي علي الفارسي [٨٢] وغيرهما [٨٤] .

فأصبحت «اللغة» – من وجهة نظر عربية – دالّة على : الأصوات الإنسانية المقطعة التي يختلف الأقوام في عددها ، وفي طريقة النطق بها ، وتركيب هذه الأصوات يؤدي إلى المفردات بأبنيتها المختلفة ، وتحمل هذه المفردات دلالات تدل على معان لتحقيق غرض التفاهم . ومثل العربية مثل بقية اللغات ، فهي تملك قواعد تركيبية خاصة ، كما تملك بنية لغوية تميزها .

واللغة تبعاً لهذه النظرة ليست عملاً فردياً ، لأن منشأها اجتماعي ، عبر بها الإنسان عن نفسه داخل المجتمع ، فهو كائن مضطر إلى الاجتماع «وذلك أن الإنسان لما لم يكن مكتفياً بنفسه في معاشه ومقيمات معاشه لم يكن له بدّ من أن يسترفد المعاونة من غيره . ولهذا اتخذ الناس المدن ليجتمعوا ويتعاونوا» [٨٥] .

ولما كان الاجتماع في حاجة إلى أداة اتصال ، فإن اللغة كانت الأداة الاجتماعية للتواصل بين الناس ، بها يتفاهمون ويقضون حاجاتهم ، غير أن اللغة لايصح تكونها في حالة الإنسان الوحشية البدائية ، فحاجته إلى اللغة بدأت بعد تكوّن المجتمع الإنساني ، واشتغال الإنسان بالحرف ، فكانت حاجته إلى اللغة نتيجة تعدد الحاجات ، فلم تعد الإشارة إلى الأشياء كافية فإن كانت غائبة «فلا بدّ له من أن يدل على محلّ حاجاته وعلى مقصوده وغرضه ، فوضعوا الكلام دلالةً » [٨٦] .

وهذه اللغة التي تمتلك قواعد تركيبها الخاصة . ودلالات

مفرداتها المميزة تحتاج إلى مَنْ يستعملها في التواصل مع الآخرين ، وليس هذا المستعمل إلا الإنسان نفسه الذي تعد اللغة إحدى مميزاته الرئيسية (٨٧) ، والذي يفكر أيضاً بوساطتها ، لأن الفكر واللغة لاينفصلان (٨٨) .

ويتطلب استعمال اللغة النطق بمفرداتها في سياق تركيبي ذلك أنه لافائدة من الألفاظ دون التركيب فهي لاتفيد «حتى تؤلف ضرباً خاصاً من التأليف ، ويعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب (٨٩) . كما أشار الإمام عبد القاهر الجرجاني « — ٤٧٢ هـ » .

وهذا النوع من التركيب الذي يعمد به إلى وجه دون وجه هو الصيغة التي يتأتى بها الكلام ، وهو عمل عقلي يقوم به الإنسان الذي يريد التعبير عن ذاته باللغة ، «ولن يتصور في الألفاظ وجوب تقديم وتأخير ،وتخصيص في ترتيب وتنزيل ، وعلى ذلك وضعت المراتب والمنازل في الجمل المركبة وأقسام الكلام المدونة » (٩٠).

وصياغة التركيب اللغوي تقوم على أسس وقواعد لكي يصح بها التفاهم «ومختصر الأمر أنه لايكون كلام من جزء واحد ، وأنه لابد من مسند ومسندٍ إليه» (٩١) .

ويعني ذلك أن الكلام يقوم على معايير لغوية لابد من وجودها في كل كلام ، وهذا ماكان موضوع مفتتح كلام سيبويه في كتابه (٩٢) — كما أشرنا .

وذهب الإمام الجرجاني أيضاً إلى أن تركيب الكلام «يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض ، وأنه نظير الصياغة والتحبير والتفويف والنقش ، وكل ما يقصد به التصوير . » وهذا النوع من الكلام هو الصياغة الفنية للتركيب اللغوي ، وليس صياغة عادية ، ولايؤدِّي بمعرفة أوضاع ألفاظ اللغة وقواعد تركيبها بأن يعرف

ناطق اللغة ، تعلق الألفاظ بعضها ببعض، وجعل الواحدة منها بسبب من صاحبتها ، فهذا يعد أدخل في قواعد التركيب اللغوي الذي لامندوحة عنه عند النطق بالكلام(٩٣)، وإنما يُؤدّي بتصرف المتكلم في التركيب بالتقديم والتأخير ، والحذف ، والاتساع في دلالة اللفظة ضمن التركيب ، وهذا كله من فعل المتكلم ضمن قواعد اللغة وطبيعة ألفاظها .

ولذلك وصف سيبويه الكلام بصفات مختلفة ، قال : «هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة» (٩٤). «فمنه مستقيم حسن ، ومحال ، ومستقيم كذب ، ومستقيم قبيح ، وما هو محال كذب»(٩٥) ، وأعطى أمثلة لهذه الصفات لاتتعلق بالألفاظ من حيث هي أوضاع اللغة ، وإنما تتعلق بها في داخل التركيب والسياق ومنها قوله : «فأما المستقيم الحسن فقولك : أتيتك أمس ، وسآتيك غداً . وأمّا المُحال فأن تنقض أول كلامك بآخره فتقول : أتيتك غداً ، وسآتيك أمس ... »(٩٦) .

ويتكرر لفظ «الأصل» في كتب سيبويه ، والأصل في هذا البحث مرده إلى قواعده اللغة التركيبية الأصلية التي تعرض لها أعراض بفعل المتكلم ، وهذا ما أشار إليه حيث قال : «هذا باب مايكون في اللفظ من الأعراض » (٩٧) .

وفيه بحث في الحذف ، وقال فيه «اعلم أنهم مما يحذفون الكلم وإنْ كان أصله في الكلام غير ذلك »(٩٨) رقسم الحذف إلى:

– الحذف والتعويض ، والاستغناء بالشيء عن الشيء الذي أصله في كلامهم أن يستعمل حتى يصير ساقطاً » (٩٨) .

ويذهب في أمثله هذا الباب إلى مايعتري اللفظة المفردة من تبدل ، وهي ظواهر تتعلق ببنية الكلمة ، وقد تصوّر لها أصلاً مجردا

توصل إليه من استعمالهم الكلمة في صورتها الحقيقية ومن ذلك «لم يكُ ولا أدر» (٩٩) ، لأنّ صورتها الحقيقية هي (لم يكن ولا أدري). لكن تصرفَ المتكلم أحال الكلمة إلى صورتها المختزلة هذه .

وتحدّث كذلك عن الاستغناء بكلمة عن أخرى للتعبير عن معنى ، فاستغنوا ب «ترك» عن «ودع» مع أنهم يستعملون مضارع الفعل «يدع» دون ماضيه ، والفعل الماضي موجود في اللغة لكن المتكلم – على ماقرره سيبويه – آثر الاستغناء عنه باستعمال فعل آخر في معناه (١٠٠).

وتابع الحديث عن هذا التصرف الذي يلجأ إليه المتكلم ، وهو يستعمل اللغة – فأتى بأمثلة على التعويض الذي يقوم به عند حذفه جزءاً من الكلمة ومنها «زنادقة وزناديق ، فرازنة ، وفرازين، حذفوا الياء وعوضوا الهاء ...» (١٠١) .

فإذا كانت هذه التصرفات الكلامية قد لحقت المفردة ، فإن تصرفات أخرى قد تلحق التركيب . وتتبين صورة التصرف في الكلام بالمقارنة بين أصل التركيب والصيغة التي تم التصرف بها ، وهذا ماقام به سيبويه أيضاً ، فوضع في مقدمات أبوابه الصيغة الأصلية للتركيب ، ومن ثم راح يبحث في التصرف الذي يعتري هذه الصيغة ، والتبدل الذي يجريه المتكلم في وظائف مفرداتها أو مكانها في التركيب ، ولنأخذ مثالاً على ذلك باب «هذا باب الفاعل الذي يتعداه فعلهُ إلى مفعول » (١٠٢) ، ويبتدئ فيه بذكر المثال الآتي «ضربَ عبدُ الله زيداً » (١٠٣) ، ويحدد وظيفة المفردات، وعلاقتها بعضها ببعض فيقول : «فعبدُ الله ارتفع ههنا كما ارتفع في ذهب ، وشغلت ضرب به كما شغلت به ذهب ، وانتصب زيد لأنه مفعول تعدي إليه فعل الفاعل » (١٠٤) ، وهذه الصيغة هي الأصلية في التركيب العربي (الفعلي) ويعني ذلك أن

ترتيب الجملة الفعلية أن يأتي الفعل أولاً ثم يليه الفاعل ثـم المفعول به ، إذا كانت الجملة الفعليـة فعلها متعدٍ إلى المفعول ، وإذا كان الفعل لازماً ، فيقتصر على الفعل والفاعل [١٠٥] .

وللمتكلم تصرف في هذه الصيغـة ، فقـد يقـدم ويؤخـر فيها «فإن قدمت المفعول وأخرت الفـاعلِ جـرى اللفـظ كما جـرى في الأول ، وذلك قولك : «ضربَ زيداً عبدُ الله » ، لأنك إنما أردت به مؤخراً ما أردت به مقدماً ، ولم ترد أن تشغل الفعل بأول منه وإن كان مؤخراً في اللفظ » [١٠٦] .

لكن هذا التقديم ليس الأصل في الجملة ، وإنما الأصل ترتيب الجملة بالبدء بالفعل ثم الفاعل ثم المفعول «فمن ثـمَّ كان حدّ اللفظ، أن يكون فيه مقدماً » [١٠٧] . وعندما يتم التصرف بالكلام لايكون هذا التصرف دون طائل معنوي ، بل هو لغرض معنوي ، لأن كلام المتكلم تعبير عن معنى في نفسه وملاحظة أحوال تقديمهم المفعول تحمل على القول : «كأنهم إنما يقدّمون الذي بيانه أهم لهـم وهم ببيانه أعْنى ، وإن كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم» [١٠٨] .

وقد أغري تصرف المتكلم في التركيب تقديماً وتأخيراً ، وحذفاً ، وإظهاراً ،وإضماراً أولئك النحويين الذين أعقبوا سيبويه كالأخفش «سعيد بن مسعدة » «– ٢١٥ هـ » ، والمبرد «– ٢٨٥ هـ » وابن السراج « – ٣١٦ هـ » ، والرماني « – ٣٨٤ هـ» والفارقي «سعيد بن سعيد » « – ٣٩١ هـ » ، فارتكبوا ما لم يخطر ببال متكلم عربي قط ، وتوسعوا في مسائل التمرين التي بدأها من تقدَّمهم من النحاة كسيبويه والخليل ،واشتدّ نشاطهم لها ، حتى صار قارئها يظنّ – على غير خطأ – أنهم يبتدعون لغة جديدة غير التي أسس لها سيبويه في كتابه .

والحقيقة أنَّ الأخفش كان رأس فئة من النحاة «المعلمين» الذين احتاجوا في عملهم التطبيقي إلى البحث عن ظواهر كلامية هي أدخل في الشذوذ الكلامي طورا ، وفي الضرورات الشعرية طورا آخر وذلك أن تطبيق القواعد الكلية التي أسّس لها الخلل وسيبويه معاً في حاجة إلى تدريب طالب العلم على ما كان قاعدة عامة لدى سيبويه ، ونعني بهذا موضع الكلمة في الجملة ، وطرائق تبدل موضعها ، ووظيفتها فيها ، وتأثيرها أو تأثرها بغيرها من مفردات التركيب .

وكان كتاباه المشهوران في كتب النحو ، واللذان فقدا — وهما «المسائل الصغير ، والمسائل الكبير » (١٠٩) — على مايظهر — مبنيين على هذه المسائل التطبيقية ، وحاجة المشتغل بها أمسّ إلى اللغات الضعيفة ، والقبيحة . فهي التي تسعفه في رصد التبدلات التي تحتملها الجملة العربية والتي يقوم بها المتكلم وفق القواعد العامة للغة التي ينطقها . من ذلك — على سبيل التمثيل — تنوين الصفة المتصلة بالألف واللام بعد حذف الهاء المتصلة بها كمسألة «أعجبني ضربَ الضاربه زيد عبدَ الله » ، وقد ذكرها الأخفش ، وهو مذهب ضعيفَ (١١٠) ، ونصّ على قبحه ابن السراج (١١١) .

ومنه أيضاً أجازه في كتابه «المسائل الصغير » ، وهو تقديم خبر «ليس» عليها ، كما في قولك «قائماً ليس زيد» ، وهذا من رديء المذاهب (١١٢) .

وقد تأثر المبرد « — ٢١٥ هـ» بهذه الطريقة في النظر إلى تصرف المتكلم في التركيب ، فأخذ كثيراً من آراء الأخفش ، وطرائقه في صياغة المسائل التعليمية المفتعلة ، وهو ماشار إليه الفارقي بقوله : «وقد رأيت ابا العباس يرتكب مذهب أبي الحسن كثيرا ، هذا كله مع التسليم أنه رأى هذا مذهبا فاعتمده

مركباً..»[١١٣] ، فقدّم في كتابه المقتضب [١١٤] عدداً من المسائل النحوية التعليمية التي رمى بها إلى تدريب الطلاب ، وهي – على صبغتها التدريبية – تبقى جزءاً من تصرف المتكلم باللغة ، وطرائق تركيبها ،وإن كان ذلك التصرف مفتعلاً قد لاينطق به متكلم ، إلا أنه يظل أحد الوجوه المحتملة للكلام ، وفي هذا إبعاد في فهم مسألة التصرف الكلامي ، والذي أغرى المبرد وغيره به ، قدرة اللغة على احتواء مثل هذه التصرفات الواسعة.

وجرى ابن السراج على نهج المبرد ، وأضاف إلى كتابه «الأصول» تصرفات تركيبية كثيرة وألحقها بالقواعد الكلية – كما فعل المبرد – لتكون تطبيقاً على الكليات [١١٥] ، ومن ثمَّ يأتي الفارقي تلميذ الرماني النحوي الذي يتصل عن طريق شيخه بهذه السلسلة التي تصل إلى الأخفش فيتوسع في التفريع ،ويجعله موضوع كتاب منفصل يشرح فيه احتمالات الجملة العربية ، ومدى مايستطيعه المتكلم فيها من التفريع علىالأصول التي يقدمها لكل مسألة من المسائل التي يفسرها وهي المسائل التي ابتدعها المبرد ، وانتقلت إلى يدي الفارقي ، ليظهر براعة منقطعة النظير في اشتقاق الصيغ من القواعد الكلية [١١٦] .

وتحول الكلام العربي على أيدي هؤلاء النحاة إلىعمل شكلي فيه من الرياضة العقلية أكثر مما فيه من الواقع اللغوي ، وأنبتّ الاتصال بين الكلام والمعنى المقصود الذي قامت اللغة عليه فتحول النحو إلى قواعد جافة ، ومسائل مفرعة ، ولم يعد لهذا النحو علاقة بالإنسان ، عقله وروحه وبيانه ، بل صار ذلك كله إلى رسوم لادلالة لها ، وعلاقات لفظية لاروح فيها . والفرق الشاسع بين نهج الخليل وسيبويه ونهج الفارقي مثلاً ، أن هذين العَلَمين

وجها عملهما لصياغة الأسس الكلية التي يصدر عنها كلام العربي الذي ينطق به في حياته اليومية أو الذي يعبر به عن مشاعره ومكنونات نفسه ، وهو الكلام الذي ورد في القرآن الكريم ، وفي الحديث النبوي الشريف ، كما ورد في الشعر العربي قبلهما وكان سيبويه – في تعليلاته – لكلام العرب يذهب إلى ردّ بعض الكلام إلى بعض من خلال المقصود ، والمعنى المطلوب ، فكأني بقياسه ، وما أتى به من الأشباه والنظائر ، وما علل به لبعض كلام العرب محاولةٌ منه لصرف قول الخليل في اللغة من أنها «اختلاف الكلام في معنى واحد»(١١٧) إلى تصرف العربي بالكلام للتعبير عن معنى في نفس المتكلم قد يستعمل فيه المتكلم مفردات غير التي يستعملها غيره ، أو يركب الكلام بطريقة غير التي يصطنعها سواه لكنهما يصدران في ذلك عن المعنى ، وهو مدار الكلام ومبتغاه .

ولنأخذ على ذلك مثالاً من كتاب سيبويه لتتضح الفروق ، ويظهر النهج الذي أخذ به صاحب الكتاب مما يميزه من غيره من النحاة الذين أعقبوه ، قال في باب «هذا باب مايحتمل الشعر» : «وجعلوا مالا يجري في الكلام إلا ظرفاً بمنزلة غيره من الأسماء ، وذلك قول المرّار بن سلامة العجلي :

ولاينطق الفحشاءَ مَنْ كان منهم
إذا جلسوا منّا ولامن سَوائنا

وقال الأعشى :

وماقصدتْ من أهلها لسوائكا

وقال خِطَامُ المُجَاشعي :

وصاليات ككَما يُؤَثْفَيْنْ

فعلوا ذلك لأنّ معنى سواء معنى غير ، ومعنى الكاف معنى مثل ، وليس شيء ، يضطرون إليه إلاّ وهم يحاولون به وجهاً»[١١٨].

فالبحث عن وجوه الكلام وتبدلاته حاصل في كلام الشعراء، ومحاولاتهم التعبير قد تحملهم على الضرورة ، لكنّ الضرورة التي حملوا عليها ترد إلى المعنى ليظل الكلام – بذلك – مرتبطاً بما صدر عنه ، وتصبح طريقة التعبير خاصة بالمتكلم الذي يريد إيصال المعنى إلى الآخرين بوسيلته المفردة . [١١٩] .

وتتضح الصلة بين الكلام والمعنى في ابحاث النحاة واللغويين والبلاغيين الذين اهتموا بالظواهر التركيبية – كما لاحظها الخليل وسيبويه – دون أن تجعل القواعد المعضّاة التي راح يَمْتح منها الطلاب على أيدي النحويين المعلمين أصلاً على حين تحولت الدلالة في التركيب إلى مسألة ثانوية .

وهذا مافهمه النحاة الذين وصلوا بين النحو والنص القرآني الكريم على نحو خاص ، ومن هؤلاء مكي بن أبي طالب القيسي « – ٤٣٧ هـ » . قال في كتابه مشكل إعراب القرآن حيث إعراب الآية الكريمة ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن﴾ [١٢٠] «والهاء في قوله: ﴿أنزل فيه القرآن﴾ تعود على الشهر على معنيين:

أحدهما : أن يكون المعنى الذي أنزل القرآن إلى سماء الدنيا جملةً فيه ، فتكون «فيه» ظرفاً لنزول القرآن .

والثاني : أن يكون المعنى الذي أنزل القرآن بغرضه ، كما تقول : قد أنزل الله قرآناً في عائشة – رضي الله عنها – فلا تكون «فيه» ظرفاً لنزول القرآن ، إنما يكون معدّى إليه الفعل بحرف»[١٢١] .

وهذا ما فهمه ابن فارس « – ٣٩٥ هـ »عندما جعل للكلام مراتب في وضوحه وأشكاله ، وأتي بأمثلة على واضحه ، ومشكله ، وعلل لأسباب المشكل منه من حيث غرابة اللفظ ، أو إيماء قائله الخ (١٢٢)

وقد مثلت مشكلة «الكلام» موضوع بحث لدى أصحاب المذاهب الإسلامية ، وكانوا منطلقين في ذلك من مسألة تتعلق بصفات الله عزوجل ، وقد أثارها قوله تعالى : ﴿وكلّم الله موسى تكليماً﴾ (١٢٣) ، فافترق في تفسيرها أصحاب المذاهب من سنة ومعتزلة ، وكان مؤدّى اختلافهم بحوثاً في مسألة الكلام وتعريفه ، وطبيعته .

وقد ذهب الجوهري في الصحاح إلى ان «الكلام» اسم جنس يقع على القليل والكثير والكَلِم لايكون أقلّ من ثلاث كلمات ، لأنه جمع كلمة (١٢٤) ، ووقوع الكلام على القليل والكثير كان أيضاً محل نزاع لأنه يؤدي إلى تصور طبيعة الكلام نفسه ، ولذلك تباينت تعريفات القوم للكلام فذهب أهل الكلام إلى أنه : مايضادّ السكوت سواء كان مركباً أو لا ، مفيداً فائدة تامة ، أو لا (١٢٥) . ووسع بعضهم هذا المعنى ، وفرقوا بين الكلام في اللغة ، وبين دلالته في الاستعمال ، فهو في اللغة يطلق على الدوالّ الاربع (١٢٦) ، أمّا في الاستعمال فيطلق على مايفهم من حال الشيء مجازاً أو على التكلم وعلى التكليم كذلك (١٢٧) .

ويطلق الكلام أيضاً على مافي النفس من المعاني التي يعبر عنها(١٢٨) ، فقيل : «إنه حديث النفس أو نطق النفس ، أو مدلول امارات وضعت للتفاهم » (١٢٨) . ويطلق على اللفظ المركب أفاد أم لا (١٢٩) مجازاً فهو مجاز في النفساني ، وقيل حقيقة فيه ، مجاز في

تلك الجمل وقيل حقيقة فيه ، مجاز في تلك الجمل وقيل حقيقة فيهما ، ويطلق على الخطاب وعلى جنس مايتكلم به من كلمة ولو كانت على حرف واحد كواو العطف أو أكثر من كلمة مهملة أو لا (١٣٠).

والحقيقة ان ماذكرناه يلخّص مذاهب القوم في النظر إلى الكلام ، فيذهب الغزالي إلى أن الكلام «معنى قائم بالنفس على حقيقة وخاصية يتميز بها عما عداه» (١٣١) . وهو مذهب أبي منصور الماتريدي الذي يرى «أن الكلام هو المعنى القائم بذات المتكلم لايتفاوت بين الشاهد والغائب» (١٣٢) .

ويخالف هذا الرأي مذهب المعتزلة الذين يحدون الكلام بأنه «ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة» (١٣٣) . ويعني ذلك أنّ الكلام لدى الأشاعرة من أهل السنة حقيقة في النفساني مجاز في الجمل أمّا المعتزلة فيرون عكس ذلك ، فهو عندهم حقيقة في الجمل مجاز في النفسي (١٣٤) .

أمّا الأشعري نفسه فأخذ بالأمرين ، وله في المسألة تفسيران يذهب في أحد تفسيريه إلى أن الكلام حقيقة في النفساني ، ويذهب في الآخر إلى أنه مشترك بينه وبين اللفظي (١٣٥) .

وعبّر الغزالي عن تردده في ذلك بقوله «وأما العبارات فهل تسمّى كلاماً مجازاً أو حقيقة ؟ تردد فيه شيخنا أبو الحسن ، وهو متلقّى من اللغة » (١٣٦) .

ويوضح الأصوليين الآخذون بتفسيريه للكلام ذلك بأن الكلام مفهوم ينافي الخرس والسكوت ، وينصّون على أنه حالة نفسية ، أمّا المحسوس من الألفاظ المنطوقة ، فيسمى كلاماً على المجاز ، فهو تسمية للدّال باسم المدلول . ويستدلّون على ذلك بأن واحداً منا

يملأ الألواح والصحف من أحاديث نفسه من غير تلفظ بكلمة[١٣٧].

ويشترطون في الكلام النفسي أن يكون مع قصد الخطاب ، وهذا مايميّزه عن العلم [١٣٨] ، لأنه لايكون فيه قصدالخطاب ، ولوكان مقصوداً فيه الخطاب لكان كلاماً . وذهب المعتزلة إلى ان الكلام النفسي هو العلم دون قصد الخطاب [١٣٩] . وعلى مذهب أهل السنّة من علماء الكلام ، فإنّ من تكلم بكلام فمعناه قائم بنفسه وموجود فيها وجوداً أصلياً ، وسمّوه كلاماً نفسياً ، وحكموا بمغايرته للعلم [١٤٠] .

ويفسّر عبد القاهر الجرجاني « - ٤٧٢ هـ » هذه المسألة الكلامية بطريقته الحجاجية العقلية ، فيقرر بادئ بدء أن «العلم بالإثبات والنفي وسائر معاني الكلام في غرائز النفوس » [١٤١] ، ويوضح هذه الفكرة بأن أمثلة الأفعال ليس المقصود بها دلالتها على المعاني في أنفسها «بل لِتُعْلَمَ واقعة من المتكلم وكائنه في نفسه»[١٤٢] ، ذلك أن هذه الأفعال ، وهي من أوضاع اللغة لايقصد منها «العلم» بمعانيها ، دون أن يكون القصد منها الخطاب، وهو شأن اللغة دائماً ، بل يجب أن تكون معلومة لأمرين هما وجودها في نفس المتكلم ، ووقوعها منه ، وواضع اللغة ربط في الأصل بين هذين الأمرين ، فارتبط ماوقع من كلامه بالمعنى القائم في نفسه «فواضع اللغة لما قال «ضرب» كأنه قال : إنه موضوع للضرب » [١٤٣] .

وهذا الأمر يتم أيضاً في الإثبات ، فإنه تعبير عمّا في النفس من المعنى ، فالاثبات قائم في النفس ، وقد وقع في الكلام ليدل على

هذا المعنى ، وعلى هذا يُفهم كلام الجرجاني «حتى إذا أردت إثبات «الضرب» لشيء ضممته إلى اسم ذلك الشيء ، فعلم بذلك أن إثبات الضرب له واقعاً منك وكائناً في نفسك محصول قولنا في ضرب إنه خبر ، وإنه موضوع ليعرف به » (١٤٤) ، ذلك أنه لايكفي هنا «العلم» والحصول في النفس فحسب ، بل يجب أن يكون الإثبات واقعاً من المتكلم أيضاً وموجوداً في نفسه ، فيجتمع بهذا المعنى الموجود في النفس وجوداً أصيلياً مع قصد الخطاب ، وهذا لاينفي أن يكون الإثبات الذي لايقع إلا متعلقاً بشيئين معنى مستقلاً بنفسه معلوماً ، أي قائماً في النفس دون ان يقصد به الخطاب ، ويفسر هذا الأمر بأن «حاجة الشيء في وجوده إلى شيء آخر لايمنع أن يكون شيئاً مستقلاً بنفسه معلوماً ، وليس ههنا شيء أكثر من أنّ هذا يقتضي ذاك» (١٤٥) ، فالعلم يقتضي المعلوم ، والمعنى القائم في النفس يقتضي وقوعه في الكلام ليُعلم (١٤٦) وهنا يجدر الحديث عن شيء آخر يفهم عن كلام الجرجاني ، وهو الفرق بين الكلام والتكلم ، فما يجري في النفس من ربط بين الفعل ومعناه كان بقصد أن يستعمل في التكلم الذي يقوم به المتكلم ويوقعه في كلامه ، وهذا ماكان من أمر الفعل «ضرب» الذي جرى وضعه في النفس أولاً بقصد الدلالة على «الضرب» .

وكذلك الإثبات يكون بدءاً في النفس مستقراً فيها ، ولذلك نجد في كلام الجرجاني إشارة إلى المعنى القائم في النفس بقصد الخطاب وإلى التكلم الذي هو الخطاب ، وهو «استخراج اللفظ من العدم إلى الوجود ، ويعدى بالباء وبنفسه » (١٤٧). وقد اختلف أصحاب اللغة فيما بينهم وأصحاب أصول الفقه أيضاً في حدود الكلام ، وفي دلالة هذا المفهوم على الجزء البسيط ، وهو الصوت ،

أو على الكلمة المركبة من الأصوات ، أو على الجملة التي يقع فيها الإسناد . وقد ذهب بعضهم إلى «أنّ الكلام في الحقيقة مفهوم ينافي الخرس والسكوت » (١٤٨) ، وهذا يعني أنه «يطلق على المفيد وعلى غير المفيد ، والجملة الشرطية بمجموع الشرط والجزاء ، كلام من حيث الإفادة كما في كلمة «الاخلاص» والكلام المعقب بالاستثناء» (١٤٩) .

غير أن أبا حنيفة « – ١٥٠ هـ » ذهب إلى أنّ «اسم الكلام لايتناول إلا الجملة» (١٥٠) ، وهذا مغاير لما ذهب إليه زفر من أن الكلام «يتناول الكلمة الواحدة» (١٥١) . وقد أخذ اللغويون والنحاة برأي أبي حنيفة ، وجعله ابن جنّي « – ٣٩٢ هـ» مدار كلامه في مفهومه فقال «أمّا الكلام فكل لفظ مستقل بنفسه ، مفيد لمعناه . وهو الذي يسميه النحويون الجمل ، نحو زيد أخوك ، وقام محمد ، وضرب سعيد ، وفي الدار أبوك ، وصه ، ومه ، ورويد ، وحاء وعاء في الأصوات ، وحس ، ولبّ ، وأفّ وأوّه فكل لفظ استقل بنفسه ، وجنيت منه ثمرة معناه فهو كلام » (١٥٢) .

ويجعل الكلام خاصاً والقول عاماً ، فيفرق بينهما بحدّ القول بأنه : «كل لفظ مَذَل به اللسان تاماً كان أو ناقصاً » (١٥٣) ، ثم يقسم القول إلى أقسام «فالتام هو المفيد ، أعني الجملة وما كان في معناها من نحو : صهْ ، وإيهِ ، والناقص ماكان بضدّ ذلك ، نحو : زيد ، ومحمد ، وإنْ ، وكان أخوك ، إذا كانت الزمانية لا الحدثيّة» (١٥٤) ، ثم يستنبط من هذا كله قاعدة تقول : «فكلّ كلام قول، وليس كل قول كلاماً » (١٥٥) . ويستدل على الفرق بين القول والكلام بإجماع الناس على أن يقولوا : «القرآن كلام الله ولايقال : القرآن قول الله ، وذلك أن هذا موضع ضيق

متحجر ، لايمكن تحريفه ، ولايسوغ تبديل شيء من حروفه ، فعبر لذلك عنه بالكلام الذي لايكون إلا أصواتاً تامة مفيدة ، وعُدل به عن القول الذي قد يكون أصواتاً غير مفيدة ، وآراء معتقدة»[١٥٦].

ويستشهد على هذا أيضاً بسيبويه حيث يقول : « واعلم أنّ «قلت» وقعت في كلام العرب على أن يحكى بها ، وإنما تحكي بعد القول ماكان كلاماً لا قولاً » [١٥٧] ، فيرى أن سيبويه فرق بين الكلام والقول [١٥٨] . وأوّل كلام سيبويه على أنه «أخرج الكلام هنا مخرج ما استقر في النفوس ، وزالت عنه عوارض الشكوك»[١٥٩]، أمّا تمثيل سيبويه للكلام بالجمل التامة فيعلم منه «أن الكلام عنده ماكان من الألفاظ قائماً برأسه ، مستقلاً بمعناه ، وأن القول بخلاف ذلك » [١٦٠] .

ومذهب أبي حنيفة وابن جنّي في الكلام كان مذهب ابن مالك أيضاً من النحويين فقد عرف الكلام بقوله : «الكلام ماتضمن من الكلم إسناداً مفيداً مقصوداً لذاته » [١٦١] . وهذا ماذهب إليه أيضاً عبد القاهر الجرجاني من البلاغيين حيث يقول «ومختصر كل الأمر أنه لايكون كلام من جزء واحد وأنه لابدّ من مسند ومسند إليه » [١٦٢] .

وتبيّن صورة الكلام كما عرضناها – أنها الصيغة التركيبية للغة ، فاللغة التي تحدث عنها الخليل ، وعَرّفها من بعد لاحقوه لايمكن أن تتجلى بصورتها الحقيقية ، وتصبح أداة للخطاب إلا إذا استطاع الإنسان أن يرصف مفرداتها بالكلام ، فيعبر بها عن نفسه، وعما اختزنه من مشاعر وأحاسيس ، وعما يريده من الآخرين ليحقق التفاهم معهم ، فإذا كانت اللغة أصواتاً اضطر الإنسان إلى استعمالها حين دعت الحاجة الاجتماعية إلى ذلك ، فإن الكلام كان نقلاً لهذه اللغة إلى الاستعمال .

ولما كانت المشاعر بين الناس متغايرة فإنّ الكلام سوف يكون متغايراً ، ولذلك وُجدت الحاجة إلى أفانين القول من تقديم وتأخير، وحذف ، وإضمار ، وتضمين ، وغير ذلك مما لاحظه نحاة العرب والمشتغلون باللغة .

فكانت أبحاث القوم في الكلام محصّلة لنظرة عميقة إلى اللغة ـ وقد أدّى بحثهم في طبيعة الكلام على اختلاف مناحيه وأهدافه — إلى أن وصلوه بالنفس ، فكان تعبيراً عما في النفس من أحاديث ، ولذلك مازوه عن اللغة بأن جعلوها ألفاظاً لها طرائقها التركيبية ، وحملوا الكلام على أنه تعبير عن النفس باللغة في تراكيب هي الجمل التي تؤدي معاني مفيدة ، ولّما جمعوا بين الكلام والتركيب كانوا على وعي أن الإنسان لايستطيع التعبير عن نفسه إلا بالتركيب ، ولهذا قامت نظرتهم على أن مجرد معرفة المفردات وفهم معناها لاتتيح للإنسان التكلم باللغة ، فلابدّ له من مهارة الصوغ على طريقة مخصوصة ليستطيع التعبير ، والتفاهم مع الآخرين ، ونقل مشاعره إليهم ، أو ليستطيع أن يفكر فيما بينه وبين نفسه . إن الكلام كما تجلّى لدى علمائنا لم يكن ينفصل عن اللغة ، بل هو مرحلة لاحقة لتكونها وفهمها ، ومعرفة أسرارها ، ولذلك كان الكلام معيار الخطأ والصواب فيها ، ومجلى جمالها ، وصورة الافتنان بالتعبير بها ، وموضوع دراسة تحولات ألفاظها الدلالية .

٣ – نشأة اللغة «مشكلة الوضع والمواضعة»

أصبح الباحث في نشأة اللغة كمن يمشي في أرض زلقة ، فهو لايأمن الوصول ، وفي مخيلته صوت متأخري الأصوليين كابن الأنباري والتاج السُّبكي ، وهم يقولون : « ذكرها في الأصول

فضـول » [١٦٣] . وكذلـك صوت المعـاصرين مـن الغربيـين الذيـن يرون أن دراستها ليست مـن شأن علـم اللغـة [١٦٤] ،وقـد تـابعهم باحثون عرب ، فقرروا أن البحـث فيهـا بعيـد عـن «علـم اللغـة»، وأدخل في البحث الذي لاجـدوى منـه ، كمـن يبحـث عـن نشـأة الكون والوجود [١٦٥] .

بيد أن ذلك يبدو صحيحاً إن نحن أخذنا بهذا البحث لنـؤرخ للغة ، أو لندرس نشأتها على أنه ضرب من البحث الطريـف الـذي يكشف عن مسائل فكرية لها صلة بالإنسان وبعض مراحل تطوره ، أو ليكون رياضة ذهنية بها يتفاضل الدارسون ، ويتبـارون في مـدى قدرتهم على التأمل والتخيل في أمور تتعلـق بموضـوع بحثهـم ، هـذا ولايغيبن عن البال أن لكل لغة شأنها ، ولكل فئـة مـن علمـاء اللغـة طريقتهم في درسها ، لأنهم أقرب إلى الظروف التاريخية التي صنعت دراساتهم ، فهم عنهـا يصـدرون ، وبهـا يتـأثرون وبألوانهـا يتلوّن بحثهم ، وهذا ليس من شأن دراسة اللغة وحدها ، بل هو من شـأن كل عملية فكرية في كل أمة من الأمـم ، تجـد فيهـا منـاهج درس ، وطرائق بحث نجمت عن الظروف التي عاشتها الأمة فمهدت بها إلى طبيعة في التفكير وطريقة في الدرس .

ومثل الأمة العربية كمثل الأمم الأخرى في ذلـك ، لاتنفصـل من الظـروف الـتي أدت إلى صنـع طريقتهـا في التفكـير والبحـث في لغتها وفي غيرها من شؤون الفكر والحياة . وهذا شأنها مع البحـث في نشأة اللغة ، لأنه كان مبتدأ كثير من النظريات اللغوية والبلاغيـة التي ارتبطت بتفسير القرآن الكريم ، مما أثّر في طبيعة الدرس اللغوي على نحو عام ، وأعطاه طابعه الخاص الذي يرجع في جـذوره الأولى إلى البحث في أصول اللغة .

وقد أنبثق تعليل نشأة اللغة من وجهتين في التفكير ، إحداهما الوجهة الدينية التي كان فيها تياران أولهما نقلي ، والآخر عقلي . أمّا الوجهة الأخرى فهي فلسفية تأثر بها بعض علماء الأصول وسوف نتحدث عن كل منهما فيما بعد ، غير أننا لابد من أن نشير بدءاً إلى أن كل واحد من الاتجاهين كانت له آثاره في دارسي اللغة من غير وجه ، وإن كنا نلحظ تأثير الوجهة الدينية على نحو أعمق من الوجهة الأخرى ، وذلك أن ارتباطها بالقرآن الكريم وبتفسير آياته ، وبالجدل الذي قام حول تفسير بعض الآيات وخاصة آيات الصفات كان ذا أثر واضح في كتب اللغة والتفسير .

أهمية دراسة نشأة اللغة للبحث اللغوي :

ارتبط تفسير نشأة اللغة من الوجهة الدينية بالآية الكريمة ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ (١٦٦) ، وكان شأنها شأن الآيات الكريمة الأخرى ، تفسر بمنهجين نقلي ، وعقلي ، أمّا الآخذون بالمنهج النقلي فقد كانوا يتدبرون آي القرآن ، ويشرحون ألفاظه ، ويبينون سبب النزول (١٦٧) ، وقد يستشهدون بأبيات من الشعر إن اعترضهم لفظ غريب ، أو أسلوب غامض (١٦٨) ، وهو منهج في التفسير لايعدو ماكان يفعله الرسول (ص) والصحابة ، فقد كان عليه السلام «يبّين لأصحابه معاني القرآن كما يبّين لهم ألفاظه ... وقد قال أبو عبد الرحمن السلمي : حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن ... أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا مافيها من العلم والعمل » (١٦٩) . ولم يكن الصحابة في حاجة إلى تفسير كثير من الألفاظ . ومن قال عن الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة «أنهم كانوا لايعرفون شيئاً من معاني

هذه الآيات .. وإنما كانوا يقرؤون ألفاظاً لايفهمون لها معنى كما يقرأ الإنسان كلاماً لايفهم منه شيئاً فقد كذب على القوم ، والنقول المتواترة عنهم تدل على نقيض هذا ... فإن الناس متفقون على أنهم يعرفون تأويل المحكم ، ومعلوم أنهم لايعرفون كيفية ما أخبر الله به عن نفسه في الآيات المحكمات ، فدّل ذلك على أن عدم العلم بالكيفية لاينفي العلم بالتأويل الذي هو تفسير الكلام»(١٧٠)،ويأتي حديث عائشة في هذا السياق ليبيّن ما كان يفسره الرسول الكريم ، فقد جاء في تفسير الطبري:« عن عائشة قالت ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يفسر شيئاً من القرآن إلا آيات تُعدّ ، علمهنّ إياه جبريل » (١٧١) .

نقل عن ابن عباس ، انه فسر الآية «وعلم آدم الأسماء كلها»(١٧٢) بقوله « هذه الأسماء التي يتعارف بها الناس : إنسان ودابّة وارض وسهل وبحر وجبل وحمار وأشباه ذلك من الأمم وغيرها »(١٧٣) . وقد أثّر هذا التفسير النقلي في بعض علماء الفقه ، الذين يذهبون إلى الأخذ بالنقول ، فتحول لديهم إلى تشدد كبير في النظر إلى الآيات القرآنية عامة ، وآيات الصفات خاصة ، ومن ثم في نظرتهم إلى اللغة وحقيقتها ومجازها . ذلك أن ظاهر القول في التفسير يحمل على القول : إنّ اللغة توقيف من الله تعالى ، ولا يجوز للإنسان أن يتحول عن ظاهر اللفظ إن لم يكن هناك نص يحمله على هذا التحوّل ، فلم يرتض هؤلاء الفقهاء حمل اللغة على الحقيقة والمجاز ورأوا أن «تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز تقسيم مبتدع لم ينطق به السلف ، والخلف فيه على قولين ، وليس النزاع فيه لفظياً بل يقال نفس هذا التقسيم باطل »(١٧٤) . وكان تحرجهم من هذا التقسيم مبتدأهم في دراسة دلالة المفردة اللغوية عامة ، ومن ثم تخصيصها بالقرآن وكلام الرسول عليه السلام ، فرأوا أنه لابدّ لمعرفة دلالة المفردة من معرفة حال المتكلم « فإنه أنه إذا عُرف

المتكلم فهم من معنى كلامه ما لا يفهم إذا لم يعرف ، لأنه بذلك يعرف عادته في خطابه ، واللفظ إنما يدل إذا عُرف لغة المتكلم التي بها يتكلم ، وهي عادته وعُرفه التي يعتادها في خطابه)،[١٧٣] ومن أراد فهم مراد القرآن والرسول من اللفظ فإنّ عليه أن يعرف طريقة خطاب الله ورسوله (ولهذا ينبغي أن يقصد إذا ذُكر لفظ من القرآن والحديث أن يذكر نظائر ذلك اللفظ ، ماذا عنى بها الله ورسوله فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث وسنّة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده، وهي العادة المعروفة من كلامه ، وإذا كان لذلك نظائر في كلام غيره وكانت النظائر كثيرة عرف أن تلك العادة واللغة مشتركة عامة لايختص بها هو صلى الله عليه وسلم بل هي لغة قومه»

وينتفي - بذلك - القياس في اللغة « فإنه قد يجوز للإنسان أن يستعمل هو اللفظ في نظير المعنى الذي استعملوه فيه - ولكن لايجوز أن يعمد إلى ألفاظ قد عرف استعمالها في معاني «كذا» فيحيلها إلى غير تلك المعاني ويقول : إنهم أرادوا تلك بالقياس على تلك ، بل هذا تبديل وتحريف »[١٧٤]

ومن امثلة ذلك كلمة «الخمر» ، ويقول فيها ابن تيميمة صاحب هذا الرأي «وأما الخمر فقد ثبت بالنصوص الكثيرة والنقول الصحيحة أنها كانت اسماً لكل مسكر . لم يُسمَّ النبيذ خمراً بالقياس » [١٧٥] ، وقد أخذ بعض أهل الأصول بهذا الرأي ، فحملوا اللفظ على ظاهرة ، وردّوا الأسماء إلى الله تعالى الذي أوقف عباده عليها ، وهو الذي عيّن دلالتها ، أو نقلها عن موضوعها في اللغة ، وإلى ذلك ذهب ابن حزم الظاهري فرأى «أن الاسم إذا تيقنا بدليل نصّ أو إجماع أو طبيعة أنه منقول عن موضوعه في اللغة إلى معنى آخروجب الوقوف عنده، فإن الله تعالى هو الذي علم آدم الأسماء كها ، وله تعالى أن يسمي ما شاء بما شاء»[١٧٦].

وكانت لهذه الآراء أصداؤها لدى بعض علماء اللغة وعلى رأسهم ابن فارس ، فقد نصّ على توقيفيه اللغة مستدلاً بالآية الكريمة «وعلم آدم الأسماء كلها » ، مستشهداً بتفسير ابن عباس الذي مرّ ذكره [١٧٧] ، وقرر «أن للغة العرب قياساً ، وأن العرب تشتق بعض الكلام من بعضٍ ، وأن اسم الجن مشتق من الاجتنان ، وأن الجيم والنون تدلان أبداً على الستر ، تقول العرب للدرع : جُنّة ..»[١٧٨] .

ولكن ذلك - من وجهة نظره - مقصور على العرب الذين يُحتّج بلغتهم دون سواهم من اللاحقين فأضاف :« وعلى هذا سائر كلام العرب ، عَلِم ذلك مَنْ عَلم وجهله من جهل .. وليس لنا اليوم أن نخترع ولا أن نقول غيرما قالوه ، ولا أن نفيس قياساً لم يقيسوه ، لأن في ذلك فساد اللغة ، وبطلان حقائقها »[١٧٩] . ذلك أن اللغة ليست من صنع الإنسان وتواضعه ،فلما منع القياس على لغة العرب فإن « هذا أيضا مبني على ما تقدم من قولنا بالتوقيف ، فإن الذي وقفنا على أن الأجتنان الستر ، هو الذي وقفنا على أن الجنّ منه»[١٨٠] . فهو مُقرّ بالقياس ، لكنه لايراه صحيحاً إلا في لغة الأقدمين .

وقد أتاح المجتمع الإسلامي - وهو يتوسع ليستوعب أمماً غير العرب - للتفسير أن يأخذ نهجا آخر غير النهج النقلي ، بما كان من اتصاله بثقافات عديدة غير العربية ، فتغيرت «موجهات الحياة عند العرب ، فخرجوا من باديتهم التي اعتمدت حياتهم فيها على أسس واضحة لاتقضي تفكيراً فلسفياً واتصلوا بعناصر متنوعة الثقافة،مختلفة المشارب والطّباع أثّرت فيها وتأثرت بها، ومع اتساع محاولات الفهم بدأت تغلب على النص الديني وتفسيره المنقول

النزعات العقلية التي لم تكن في جملتها إلا نتيجة لهذا التفاعل»(١٨١)، وقد عبّر ابن خلدون عن هذه النقلة من المنقول إلى المعقول في التفسير بقوله : «وتداول ذلك التابعون من بعدهم ونقل ذلك عنهم، ولم يزل متناقلاً بين الصدر الأول والسلف حتى صارت المعارف علوماً»(١٨٢) ، وأدّى إعمال العقل في النصوص المنقولة ، واتساع المنهج الفكري إلى حرية التحليل والاستنباط (١٨٣) ، وهي حرية قد تؤدي إلى التخفف من المسؤولية المنوطة بالنص ، كما أنها قد تمنح الرأي جرأة قد تصل إلى حد التطاول على النصوص وإهدار دلالتها ، إلا أنها تتيح للتأويل مجالاً تتسع معه دلالة النص وتتنوع ، بعد أن كان التفسير يتناول ماحول النصّ دون تعمق أو اتساع(١٨٤).

ونتبين ذلك من المقارنة بين تفسيرين عقليين للآية الكريمة «وعلم آدم الأسماء كلها » ، فقد فسّر الزمخشري «– ٥٣٨ هـ» الأسماء كلها بقوله «كلها : أي أسماء المسميات ، فحذف المضاف إليه لكونه معلوماً مدلولاً عليه بذكر الأسماء ، لأن الاسم لابدّ له من مسّمى ، وعوض منه اللام كقوله «واشتعل الرأس» ، فإنْ قلتَ : هلاّ زعمت أنه حُذف المضاف وأقيم مضاف إليه مقامه، وأن الأصل وعلم آدم مسميات الأسماء ؟ قلت : لأن التعليم وجب تعليقه بالأسماء لابالمسميات لقوله : «أنبئوني بأسماء هؤلاء » (١٨٥). وليست هذه الصورة الجدالية التي عرض بها الزمخشري تفسير الآية إلا واحدة من الصور الجدالية التي سادت في فترة ظهور التفسير العقلي وما تلاها ، وهي فترة لانستطيع تحديدها على وجه الدقة ، فنحن لانستطيع «أن نحدد بداية التدخل العقلي في تفسير النص الديني بعد أن ظل النقل سائداً طوال القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، فبين المنهجين تداخل نشأ عن استعانة أحدهما بالآخر في

أغلب الأحايين» [١٨٦] . لقد كان موضع الخلاف في تفسير هذه الآية بين الزمخشري ذي الاتجاه الاعتزالي العقلي ، وبين معارضيه ، أن الزمخشري فسّر «الأسماء كلها» بأسماء المسميات «وهو يفر من اعتقاد أن الأسم هو المسمى» [١٨٧] ، ولذلك ذهب البيضاوي «– ٦٥٨ هـ » إلى أن المعنى «ألهمه معرفة ذوات الأشياء وخواصها وأسمائها وأصول العلوم وقوانين الصناعات» [١٨٨] . فالتعليم لم يقع على الأسماء وحدها لأنه لاكبير غرض فيه «بل الغرض المهم تعليقه لذوات المسميات واطلاعه على حقائقها .. وعلى تسميتها أيضاً» [١٨٩] .

وحقيقة الخلاف في دلالة هذه الألفاظ ترجع إلى الخلاف في نشأة اللغة ، فالمعتزلة على أن آدم لم يكن خلواً من لغة تواضع عليها قبل أن يعلمه الله الأسماء ، فقد كان «لابد من لغة يتواضع عليها المخاطب أولاً ليصحّ أن يفهم عن الله سبحانه مايخاطبه به ، فاللغة الأولى لابدّ فيها من مواضعة ، وما بعدها من اللغات يجوز كونها توقيفاً ، ولذلك قلنا : إن آدم عليه السلام ، لابد من أن يكون واضعَ الملائكة لغةً أو عرف مواضعاتهم ، ثم علمه ، جلّ وعزّ الأسماء » [١٩٠] . وقد سمح هذا الاتجاه العقلي في التفسير بحرية النظر إلى اللغة ، لأنها وسيلة إنسانية للتفاهم لاصيغة إلهية فهي موضوع متحرك غير متحجر ، وأصبح الإنسان الذي تواضع على اللغة متمكناً من صياغتها بأسلوبه مبدلاً دلالات مفرداتها . تبعاً لما يقتضيه التعبير من عام إلى خاص ، ومن خاص إلى عام ومن حقيقة إلى مجاز ، إلى حذف وإضمار إلى غير ذلك من طرائق التعبير ، نجد ذلك في كلام العرب وفي شعرهم وفي القرآن الكريم وفي الحديث النبوي الشريف ، وأثّر هذا الاتجاه العقلي في دارسي اللغة ، فقد أتاح لهم حرية تفسير مفرداتها ،والنظر في دلالات ألفاظها برؤية جديدة [١٩١] رفضها القائلون بالتوقيف في اللغة ، وهي نظرة ترى

أن أكثر اللغة مجاز ، فلما كثر فيها المجاز ألحق بالحقيقة ، وكان هذا مذهب ابن جنّي « – ٣٩٢ هـ » ، وهو معتزلي المنزع ، فهو يرى «أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لاحقيقة . وذلك عامة الأفعال ، نحو قام زيد ، وقعد عمرو ، وانطلق بشْر ، وجاء الصيف ، وانهزم الشتاء . ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية ، فقولك : قام زيد ، معناه : كان منه القيام أي هذا الجنس من الفعل »(١٩٢) ، وحمل أفعال الله تعالى على المجاز «نحو خلق الله السماء والأرض وماكان مثله ، ألا ترى أنه – عزّ اسمه – لم يكن منه بذلك خلق أفعالنا ، ولو كان حقيقة لامجازاً لكان خالقاً للكفر والعدوان وغيرهما من أفعالنا عزوجل »(١٩٣) .

والأمر البين أن هذا الاتجاه العقلي لانجده عند من تأثروا بالفلسفة والمنطق وحدهم،وإنما نجده أيضاً عند مَنْ كان يحكم العقل في النظر إلى النصوص وفي استنباط أحكامها كالشافعي« ٢٠٤ هـ». ويقف الشافعي موقفا فردا بين النازعين إلى البحث عن نشأة اللغة الأولى وبين المعرضين عن هذا البحث، لكنه ذهب في عمله مذهباً عقلياً واضحاً كان له أثر كبير في بعض دارسي اللغة ، فهو لاينظر إلى نشأة اللغة ، لكنه ينظر إلى لغة القرآن ويعلل لطريقة صيغه بقوله: «فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها ، على ماتعرف من معانيها ، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها ، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر ، ويُستغنى بأول هذا منه عن آخره . وعاماً ظاهراً يُراد به العام ويدخله الخاص، فنستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه ... وظاهر يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره ... » (١٩٤) .

لقد فطر (١٩٥) الله العرب على طريقة في الكلام ، وأهم سماتها الاتساع ، وتبديل الدلالة ومن ذلك نقل الكلام عن ظاهره إلى دلالة أخرى ، على أن يرتبط ذلك كله بالسياق الذي يحدد

المقصود من الكلام . فبيّن الشافعي بذلك طبيعة دلالة المفردة . وقد جعلت هذه النظرة العقلية الواعية اللغة حية متحركة ، مثلها كمثل الانسان الحي المتحرك وفق القوانين الكونية العامة التي خلقها الله واخترعها وابتدئها ، وهي التي فطر الإنسان عليها .

وأشار الامام الشافعي في قوله إلى أن الله تعالى أقدر الإنسان على طريقة في الصياغة اللغوية لها سننها ، وللإنسان أن يتحرك وفق هذه السنن ، فيعبّر باللغة عما شاء مستعملاً في ذلك الألفاظ التي تتبدل دلالاتها فق السياق الذي يعين الدلالة التي قصدها المتكلم ، واستطاعت هذه النظرة إلى اللغة أن تمزج بين ماهو من فعل القادر تعالى ، وبين ماهو من فعل الانسان .

فقد علم الله الانسان قواعد الاتساع وتبديل الدلالة ، وقام الإنسان بذلك ، فطبق بكلامه ماهداه الله إليه من هذه القواعد وهذا يتيح للإنسان التصرف في دلالات اللغة وطرائق صياغتها وفق القواعد التي فطره الله عليها .

واقتفى ابن فارس وهو العالم اللغوي ، هذا الأثر – على مايبدو – في كتابه «الصاحبي» فجعله قائماً على البحث في الأساليب العربية ، وطرائق متكلميها في التعبير ، وخصائص عملهم في تبديل الدلالة من العام إلى الخاص ، ومن استعمال العام في معنى الخاص ، أو الخاص في معنى العام أو التعبير بالحقيقة والمجاز ، وذلك إن الإنسان«لو أنه لم يعلم توسع العرب في مخاطباتها لَعَيَّ بكثير من علم محكم الكتاب والسنة ، ألا تسمع قول الله جل ثناؤه ﴿ ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ﴾ إلى آخر الآية ؟ فَسِيرُ هذه الآية في نظمها لايكون بمعرفة غريب اللغة والوحشي من الكلام ، وإنما معرفته بغير ذلك » (١٩٦) .

وإن نظرة عجلى إلى ما أشار إليه الشافعي ، وما ذكره ابن فارسٍ تبين لنا العلاقة بين طبيعة تفكيرهما ، وإن كان ابنِ فارسٍ لغوياً حمل نشأة اللغة على التوقيف ، ووقف من ذلك موقفاً حازماً

ويظهر ماقدمناه أثر دراسة نشأة اللغة على طبيعة التفكير اللغوي عند علماء العرب أصوليين ولغويين ، وإنّ غضّ البصر عن هذا النحو من الدراسة لايعودٍ بالفائدة على الباحث في اللغة العربية ذلك أن بحثه يبقى ناقصاً فهو يدرس النتائج دون البحث في الأسباب والعلل التي أوصلت إليها .

■■

هوامش الفصل الأول :

(١) - من أمثلة التحول من الخاص إلى العام قوله تعالى ﴿يأيها النبي اتّقِ الله ولاتطع الكافرين والمنافقين﴾ ، الأحزاب الآية «١» الخطاب له صلى الله عليه وسلم والمراد الناس جميعاً ، الصاحبي : ٣٤٥ . ومن أمثلة التحول من العام إلى الخاص قوله تعالى : ﴿وأنا أول المؤمنين﴾ الاعراف «١٤٣» لم يرد كل المؤمنين ، الصاحبي: ٣٤٥.

(٢) - في اللهجات العربية ، د. إبراهيم أنيس ، ص : ١٧ ، وانظر كتاب ، « توطئة لدراسة علم اللغة » ، قسم : التعاريف ، للدكتور : التهامي الراجحي الهاشمي ،ص : ١١

(٣) - معجم العين للخليل : ٤/ ٤٤٩ ملحق ج٨ ويمكن مراجعة كتاب « توطئة لدراسة علم اللغة ـ التعاريف » للدكتور التهامي الراجحي الهاشمي ، ص١١-١٩ ففيه تفصيلات وأمثلة مفيدة

(٤) - انظر مقدمة معجم مقاييس اللغة لابن فارس ١/٣ ـ ٤، ومقدمة اللسان

لابن منظور ١/٧ .

(٥) - العين ٤٤٩/٤ ملحق «ج٨»

(٦) - حدّ ابن منظور اللغة في اللسان وفسرها بالجمع بين ما قاله الجوهري في الصحاح : «لسن» ٢١٩٥/٦ ، وما قاله ابن جني في الخصائص :١/٣٣ ، فقال «واللغة:اللسن، وحدّها أنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم ". اللسان:١٥/٢٥١ -٢٥٢، ويعد عمله مرحلة متأخرة من مراحل تصور مدلول كلمة «اللغة » .

(٧) - سورة الفرقان ، الآية ٧٢ .

(٨) - الصحاح : «لغا» ٦/ ٢٤٨٣. وفي التهذيب : اللغو واللغا واللغوي ما كان من الكلام غير معقود عليه . انظر اللسان ،١٥/٢٥٠. وفي تاج العروس : واللغو :الباطل ،عن الإمام البخاري ، وبه فسّر الآية [وإذا مروا باللغو ..]» ، التاج ١٠/ ٣٢٩ «لغو».

وقال ابن منظور : لغا ، اللغو واللغا : السقط ،ومالايعتد به من كلام وغيره، ولايحصل منه على فائدة ولا نفع . اللسان :١٥ /٢٥٠.

وقال الأصمعي : ذلك الشيء لك لغو ولغا ولغوي ،وهو الشيء الذي لايعتد به اللسان ١٥/ ٢٥٠.

(٩) - سورة « فصلت » الآية ٢٦

(١٠) - كانت قريش يوصي بذلك بعضهم بعضاً .الكشاف ٣/٤٥٢واللسان ١٥/٢٥١ .

(١١) - في صحيح البخاري ، «كتاب الجمعة » :وإذا قال لصاحبه: أنصت فقد لغا ،صحيح البخاري بشرح الكرماني ٨/٤٢،واللسان ١٥/٢٥١.

(١٢) - انظر قول الكسائي في مادة «لغا» في اللسان : ١٥/٢٥١.

(١٣) - الصحاح «لغا»٦/٢٤٨٣.والتاج «لغو» ١٠/٣٢٩. والنهاية في غريب الحديث والأثر :٤/٢٥٧.

(١٤) = سورة الغاشية ، الآية ١١ .

(١٥) = كلمة لاغية : فاحشة ، وقيل كلمة قبيحة أو فاحشة ، وقال قتادة في تفسير الآية: أي باطلاً ومأثماً ، وقال مجاهد : شتماً . اللسان ١٥ / ٢٥١

(١٦) – اللسان : و ١٥ ١ ٢٥١

(١٧) – اللسان : ١٥ ١ ٢٥١

(١٨) – من مس الحصا فقد لغا : أي تكلم ، وقيل : عدل عن الصواب ، وقيل خاب ، والأصل الأول . النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير ٤ ١ ٢٥٨ ، واللسان ١٥ ١ ٢٥١ .

(١٩) – واللسان ١٥ ١ ٢٥١.

(٢٠) – واللسان ١٥ ١ ٢٥١.

(٢١) – واللسان ١٥ ١ ٢٥٢. وظاهر إن ابن منظور قد أخذ هذه المعاني من شرّاح الحديث . أنظر النهاية في غريب الحدث والأثر لابن الأثير ٤ ١ ٢٥٨.

(٢٢) – اللسان : ١٥ ١ ٢٥٢

(٢٣) – يقول د. حسن ظاظا : نميل إلى القول بأنها «اللغة» من أصل يوناني هو كلمة لوغوس LOGOS التي معناها الأصلي «كلمة» و «كلام» وذكر المختصون من استعمالاتها في اليونانية : الوحي ، والحكم أو الحكمة ، أو المثال أو القصة ، أو المقالة ، أو القضية المنطقية أو التعريف أو التفكير ..... الخ وكل هذا كما نرى يحوم حول التعبير اللفظي عن الفكر . لكن متى دخلت هذه الكلمة إلى اللغة العربية ؟ لاندري «انظر كتابه» «اللسان والانسان» ص ١٢٩ – ١٣٠ ط دار المعارف بمصر ١٩٧١ وله ثمة محاولة لتعليل عزوها إلى اليونانية ونحن نقيد هذا هنا لمزيد من الاطلاع والاستئناس برأي من يعدها – تأصيلاً – من الدخيل .

(٢٤) – العين : ٣ ١ ٣٩١ واللسان ١٢ ١ ٣٥٩

(٢٥) – انظر طريقة جمع اللغة وتبويبها وتنظيمها في كتاب د . أمجد الطرابلسي «نظرة تاريخية في حركة التاليف عند العرب» . فصل : «التأليف في اللغة». ص : ١٢ ١ ٨٢ .

(٢٦) – انظر رأي «بابلي» في هذه المسألة في «دراسات في فقه اللغة العربية» .. صبحي الصالح ص : ٣٠٥ .

(٢٧) - في اللهجات العربية د. ابراهيم أنيس . ص:١٦.

(٢٨) - شعر الهذليين ص : ٢٩٧ .

(٢٩) - المزهر للسيوطي ٢ ا ٢٧٦ . ودراسات في فقه اللغة . د. صبحي الصالح «لهجة تميم وخصائصها » ص: ٨٢ - ١٠٥.

(٣٠) - الكتاب ١ ا ٥٧

(٣١) - سورة يوسف الآية : ٣١ .

(٣٢) - الكتاب ١ا٥٩ . وانظر الصاحبي : ٢٩ .

(٣٣) - الكتاب ١ ا ٥٧

(٣٤) - الكتاب ١ ا ٥٧

(٣٥) - مغني اللبيب : ١ ا ٣٣٥ .

(٣٦) - سورة المجادلة الآية : ٢ .

(٣٧) - قرأ به عاصم في رواية المفضل عنه ، معاني القرآن للفراء ٢ ا ٤٢ - ٤٤ والبحر المحيط ٨ ا ٢٣٢ ومغني اللبيب : ١ ا ٣٣٥ .

(٣٨) - الكتاب : ٤ ا ٣٤٢ ، والمقتضب للمبرد ١ ا ١٠٦

(٣٩) - الكتاب ٣ ا ٥٣٢ .

(٤٠) - شرح أشعار الهذليين للسكري ١ ا ٥٢ ، ومغني اللبيب : ١ ا ٣٧٢ .

(٤١) - الكتاب : ٤ ا ٢٣١ ، وانظر شرح شافية ابن الحاجب للأستراباذي ١٣ ٧٨ - ٧٩

(٤٢) - جمهرة اللغة ٢ ا ١٦١، ٣٦٧ .

(٤٣) - المزهر ١ ا ٢٢٢

(٤٤) - الاتقان للسيوطي ١ ا ١٣٦

(٤٥) - اللغات في القرآن لابن حسنون ص : ١٧ ، والاتقان ١ ا ١٣٥ .

(٤٦) - اللغات في القرآن ص : ١٩ والاتقان ١/١٣٥ .

(٤٧) اللغات في القرآن ص : ٣٠ .

(٤٨) - الصاحبي لابن فارس ص : ٣١ .

(٤٩) – الخصائص : ٢/ ١٠ .

(٥٠) – نفسه .

(٥١) – طبقات النحويين واللغويين للزبيدي ص : ٣٩ ، والمزهر ١ | ١٨٤ – ١٨٥ . وقد ذكر أحمد أمين في ضحى الاسلام ٢ | ٢٥٩ أن هذا الخبر مروي عن الخليل بن أحمد .

(٥٢) – مراتب النحويين لأبي الطيب اللغوي ص : ١٠٦

(٥٣) – الفهرست لابن النديم ص : ٥٧ ، وفيه «قرأت بخط ثعلب: اجتمع على صنعة كتاب سيبويه اثنان وأربعون انساناً منهم سيبويه ».

(٥٤) – الكتاب ١/١٢

(٥٥) – نفسه ١/١٣

(٥٦) – نفسه ١/١٣ – ١٧

(٥٧) – نفسه ١/١٧ – ١٨ .

(٥٨) – نفسه ١/ ١٩ – ٢٠

(٥٩) – نفسه ١/ ٢٠ – ٢١

(٦٠) – نفسه ١/ ٢٢ – ٢٣.

(٦١) – نفسه ١/ ٢٣

(٦٢) – اللسان ١٥ | ٢٥١ – ٢٥٢

(٦٣) الكليات ٤ | ١٧

(٦٤) – الخصائص ١ | ٣٣ قال «أندريه مارتينيه» في كتابه : مبادئ اللسانيات العامة ص : ١٠ «وتعبير اللغة يشير في المادة إلى قدرة البشر على التفاهم بمساعدة دلائل صوتية » .

(٦٥) – توطئة لدراسة علم اللغة – التعاريف ص : ٣٤ .

(٦٦) – الخصائص : ١ | ٣٣ .

(٦٧) الشفاء – المقولات ص: ٢ .

(٦٨) – مبادئ اللسانيات العامة ص : ٢٤

(٦٩) – المزهر ١ | ٣٦ – ٣٧ .

(٧٠) – الاحكام لابن حزم ١ | ٥٢

(٧١) – نفسه ١ | ٥٢ ، وشرح الرضي على الكافية ١ | ٣

(٧٢) – الكليات ٣ | ١١٩ وشرح الرضي على الكافية ١ | ٣

(٧٣) – الكليات ٤ | ١٦٧ .

(٧٤) – منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ص : ٥٦ ، وإرشاد الفحول ص : ١٧

(٧٥) – دلالة الألفاظ عند الأصوليين ص : ١٧

(٧٦) – دلائل الاعجاز ص: ٥٠ .

(٧٧) – نقلاً عن كتاب توطئة لدراسة علم اللغة – التعاريف ص: ٣٥ .

(٧٨) – ارشاد الفحول ص : ١١٨

(٧٩) – دلالة الألفاظ عند الأصوليين ص : ١٢٧

(٨٠) – شرح الرضي على الكافية ١ | ٢

(٨١) – ميّز سوسير بين اللغة والكلام ، وجعل ذلك مدخلاً إلى تعريف اللغة ورأى أن اللغة نتاج اجتماعي لملكة الكلام ، ومجموعة من المواصفات التي يتبناها الكيان الاجتماعي ليمكن الأفراد من ممارسة هذه الملكة ، ويفهم من كلامه أن اللغة في منشئها اجتماعية على حين نجد الكلام متعدد الجوانب والعناصر ، وهو يخص الجانبين الفرد والمجتمع . انظر : دروس في الألسنية فرديناند دي سوسير . ترجمة صالح الفرمادي ورفيقيه ص : ٢٩ ، وفصول في علم اللغة العام ، وهي ترجمة أخرى للكتاب نفسه قام بها د. أحمد نعيم الكراعين ص : ٣١ ، وتنحو كثير من تعريفات اللغة نحو ربطها بالعلاقات الاجتماعية ، وجعلها أداة للتعبير عن الأفكار . انظر :

(THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA VOLUME ٢٢ . P٥٦٦)

(٨٢) – مقدمة الخصائص لابن جني : ١ | ١٨ .

(٨٣) – كالخوارزمي صاحب «مفاتيح العلوم» «ت على الأرجح ٣٨٧هـ» انظر مقدمة الناشر : G . VAN VO TEN ، والسيرافي – اللسان : «زجن» ،

وأبي حيان الأندلسي «بغية الوعاة : ١٢٢»، والمبارك بن المبارك بن سعيد النحوي أبو بكر الدهان « ت ٤٣٩ هـ» - انظر البلغة : ١٩٨ .

(٨٤) - الكيا الهراسي « - ٥٠٤ هـ » نقلاً عن المزهر للسيوطي : ١ | ٣٦ .
(٨٥) - المزهر : ١ | ٣٦
(٨٦) - أسرار البلاغة ص : ١
(٨٧) - مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية ص : ١١٩
(٨٨) - أسرار البلاغة ص : ٢ .
(٨٩) - نفسه ، ص ٣ .
(٩٠) - المدخل في دلائل الاعجاز - الدلائل - ص : ٧ .
(٩١) - الكتاب ١ | ٢٣ .
(٩٢) - الدلائل ، ص : ٥٠ .
(٩٣) - الدلائل | ٥٥ - ٥٦ .
(٩٤) - الكتاب ١ | ٢٥ .
(٩٥) - الكتاب ١ | ٢٥ .
(٩٦) - الكتاب ١ | ٢٤ .
(٩٧) - الكتاب ١ | ٢٤ .
(٩٨) - الكتاب ١ | ٢٤ .
(٩٩) - - الكتاب ١ | ٢٥ .
(١٠٠) - نفسه .

(١٠١) - حمل الأستاذ سعيد الأفغاني في كتابه «في أصول النحو» على استقراء النحاة الناقص وقواعدهم التي لاتشمل اللغة كلها ، وأحكامهم السريعة ، وأتى بمثال هو ماقرروه في الفعل «ودع» قولهم إن العرب قد استغنت عنه بترك ، انظر : ص ٢٣ ، وما أتى به لاينقض كلام النحاة .
(١٠٢) - الكتاب ١ | ٢٥
(١٠٣) - نفسه ١ | ٢٤

(١٠٤) – نفسه

(١٠٥) – نفسه .

(١٠٦) – مغني اللبيب ٢|٤٠ ، ٢ |٤٢٢ .

(١٠٧) – الكتاب ١| ٣٤ .

(١٠٨) – نفسه .

(١٠٩) – نفسه .

(١١٠) – الفهرست : ٥٨ ، وتاريخ بروكلمان ٢ | ١٥٢ .

(١١١) – تفسير المسائل المشكلة للفارقي ، الورقة : ٤ .

(١١٢) الأصول لابن السراج ٢ | ٢٨١ – ٢٨٢

(١١٣) – تفسير المسائل المشكلة للفارقي ، الورقة : ٩ – وفي ابن يعيش ٧ | ١١٤ أن رأي السيرافي جواز تقديم خبر ليس عليها .

(١١٤) تفسير المسائل المشكلة ، الورقة : ١٣

(١١٥) – المقتضب : ١ | ١٣ – ٢١ .

(١١٦) – انظر على سبيل التمثيل – كتاب الأصول لأبن السراج ص : ١ |١٦٩ – ١٧٢ ففي هذه الصفحات يضع أصول المسائل المفرعة ثم يتبعها في الصفحات ١٧٢ – ١٧٦ ماسماه «مسائل من هذا الباب» .

(١١٧) تفسير المسائل المشكلة في أول كتاب المقتضب للمبرد لسعيد بن سعيد الفارقي ، انظر الأوراق ٢ – ٦ . فهي تحتوي المسألة الأولى ، وأصولها .

(١١٨) – العين للخليل ٤ | ٤٤٩ .

(١١٩) – – الكتاب ١ | ٣١ – ٣٢

(١٢٠) – تدرس اللسانيات المعاصرة اللغة من خلال إدراج الأشياء «بحر ، طاولة» والأفكار التي نعبر عنها والأصوات التي تكمن مخارجها في فمنا وتبيانها «شكل المحتوى» كما تدرس تتابع الأصوات وأشكال اللغة «شكل الحاوي» . وتحاول دراسة هذين الشكلين معاً ، وتنصّ على وجود علاقة شكلية بين التعبير اللغوي ومعانيه – الألسنية – علم اللغة الحديث – مبادئها وأعلامها د . ميشال زكريا ص : ١٨٨ .

(١٢١) – البقرة | الآية : ١٨٥
(١٢٢) – مشكل اعراب القرآن ١ | ٨٦ – ٨٧
(١٢٣) – الصاحبي ص : ٦٩ – ٧٣
(١٢٤) – سورة النساء | الآية : ١٦٤
(١٢٥) – الصحاح : ٥|٢٠٣٣
(١٢٦) – الكليات : ٤ | ١٠٢ .
(١٢٧) – الدوالّ الأربع : مصطلح أصولي يعنون به : عبارة النصّ واشارته ، ودلالته،واقتضاءه.انظر:علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ، ص : ١٢٣

(١٢٨) – التاج ٩ | ٤٨ – ٤٩ ، والكليات ٤ | ٩٩ . وهناك فرق بين الكلام والتكليم ، فالتكليم تعليق الكلام بالمخاطب ، فهو أخصّ من الكلام ، وذلك أنه ليس كل كلام خطابا للآخرين ، أنظر الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري ص : ٢٧ ، وسوف يأتي من بعد شرح هذه المسألة .
(١٢٩) – الكليات ٤ | ٩٩
(١٣٠) – المنخول للغزالي ص : ١٠١
(١٣١) – الكليات ٤ | ٩٩
(١٣٢) – التاج ٩ | ٤٨ – ٤٩ ، والكليات ٤ | ٩٩
(١٣٣) – المنخول ص : ٩٨ .
(١٣٤) – الكليات ٤ | ١٠٣ .
(١٣٥) – المعتمد ص : ٩ ، وتاج العروس ٩ | ٤٩ .
(١٣٦) – الكليات ٤ | ٩٩
(١٣٧) – المنخول ٩٨
(١٣٨) – الكليات ٤ | ٩٩.
(١٣٩) – الكليات ٤ | ١٠٠.
(١٤٠) – حدّ الأصوليون العلم بحدود كثيرة منها : «العلم مايعلم به» ، ومنها «العلم صفة يتأتى للموصوف بها إتقان الفعل وإحكامه» ، ومنها «تبيين المعلوم على ماهو به ، أو إدراك المعلوم» . وقال المعتزلة هو «اعتقاد الشيء

على ماهو به » . انظر المنخول للغزالي ، ص ٣٦ – ٣٩ .

(١٤١) – المنخول ص ٣٩ .

(١٤٢) – الكليات ٤ | ١٠٠ .

(١٤٣) – فصول ملحقة بدلائل الإعجاز ، ص ٥٦١ .

(١٤٤) – نفسه .

(١٤٥) – نفسه .

(١٤٦) – نفسه .

(١٤٧) – نفسه .

(١٤٨) – نفسه ص : ٥٦١ – ٥٦٢ .

(١٤٩) – الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري ص ٢٧ ، والكليات للكفوي ٤ | ١٠٠

(١٥٠) – الكليات : ٤ | ١٠٠

(١٥١) – نفسه | ٤ | ١٠١.

(١٥٢) – نفسه ٤| ١٠٢ .

(١٥٣) – نفسه ، وزفر : هو الامام زُفر بن الهُذيل «١١٠ – ١٥٨ هـ » صاحب أبي حنيفة . طبقات الحفّاظ للسيوطي ٧٣ .

(١٥٤) الخصائص ١ | ١٧ . وانظر القاموس المحيط «الكلام» ٤ | ١٧٤ .

(١٥٥) – نفسه .

(١٥٦) – نفسه .

(١٥٧) – نفسه .

(١٥٨) – نفسه . ص : ١٨

(١٥٩) – الكتاب ١ | ١٢٢

(١٦٠) – الخصائص ١ | ١٨ – ١٩

(١٦١) – نفسه .ص : ١٩

(١٦٢) – نفسه .

(١٦٣) – التسهيل ابن مالك ص : ٣ ، والكليات ٤ | ١٠١

(١٦٤) – دلائل الاعجاز ص : ٧
(١٦٥) – المزهر ١ | ٢٦ .
(١٦٦) – في علم اللغة العام د. عبد الصبور شاهين ص : ٨١ ، والمدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي د. رمضان عبد التواب ص : ١٠٩
(١٦٧) – فقه اللغة وخصائص العربية . د. محمد المبارك ص : ١٨٦
(١٦٨) – البقرة – ٣٣
(١٦٩) – يُعدُّ تفسير الطبري أوضح مثال على هذا النوع من التفسير .
(١٧٠) – انظر مسائل نافع بن الأزرق ، وإجابات ابن عباس عليها في الاتقان للسيوطي ١ | ١٢١
(١٧١) – مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ص : ٥ نقلاً عن ظاهرة التأويل وصلتها باللغة ص : ٢٩ .
(١٧٢) – تفسير المنار ٣ | ١٩٥ .
(١٧٣) – تفسير الطبري ١ | ٢٩ .
(١٧٤) – البقرة الآية ٣١ .
(١٧٥) – تفسير الطبري ١|٧٠ .
(١٧٦) – كتاب الإيمان لابن تيمية ص : ٤٥ – ٤٦ .
(١٧٧) – نفسه ص : ٤٦ .
(١٧٨) – نفسه
(١٧٩) – نفسه .
(١٨٠) – نفسه
(١٨١) – الإحكام ١ |٥٣١ .
(١٨٢) – الصاحبي ص : ٦ .
(١٨٣) – نفسه ص ٥٧
(١٨٤) – نفسه
(١٨٥) – نفسه
(١٨٦) – ظاهرة التأويل وصلتها باللغة ص : ٣٣ .
(١٨٧) – مقدمة ابن خلدون ص : ٤٣٩ .
(١٨٨) – ظاهرة التأويل وصلتها باللغة ص : ٣٣

(١٨٩) – نفسه ص : ٣٤
(١٩٠) – الكشاف للزمخشري ١ |٢٧٢
(١٩١) – ظاهرة التأويل وصلتها باللغة ص ٣٤
(١٩٢) – الانصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال للاسكندري : الكشاف ١ |٢٧٢ .
(١٩٣) – أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١ |٢٣ .
(١٩٤) – الانصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال – الكشاف ١ |٢٧٢ .
(١٩٥) – المغني للقاضي عبد الجبار ٥ | ١٦٦
(١٩٦) – المغني للقاضي عبد الجبار ٥ | ١٧٢ – ١٧٣ .
(١٩٧) – الخصائص : ٢ | ٤٤٧ – ٤٤٨ .
(١٩٨) – الرسالة للشافعي ص : ٥١ – ٥٢ .
(١٩٩) – فطر من الفطرة ، وهي الحالة والخلقة التي اخترعها الله وابتدأها في الانسان ، فهي نوع من الجبلّة والطبع ، اللسان : ٥ | ٥٨ .
(٢٠٠) – الصاحبي : ٤ ، والآية المذكورة من سورة الأنعام . | ٥٢

الفصل الثاني

الحقيقة اللغوية

يُعدّ البحث في الحقيقة اللغوية محصّلة لما مرّ من بحث في اللغة، مفهومها ، وتصرف المتكلم بها، ونشأتها ، ذلك أن اللغة – وهي مجموعة الألفاظ التي تهدي إليها مجتمع انساني ما – تحمل في داخلها دلالات على المعاني ، فاللغة لم تكن مطلوبة لذاتها ، وهي الأصوات المركبة ، فالغاية منها دلالتها على المسميات ليتم التواصل بين الناس الذين وضعوا اللغة ، وأخذوا بها أداة للتفاهم .

والحقيقة أنّ الألفاظ المجردة عن التركيب لاتؤدي مهمة التواصل والتفاهم ، فكان لابدّ لها من تركيب يجمعها ، وهو الأمر الذي يقوم به المتكلم ، فهو مستعمل اللغة ، وصانع تراكيبها ، فيستعمل الألفاظ في بعض الأحيان وفق الدلالات المتواضع عليها في الأصل ، وقد يستعملها بدلالات جديدة تخرجها عن معانيها الأصلية إلى معان أخرى ، ذلك أن المتكلم يحتاج ، وهو يعبر عن المعاني إلى ألفاظ عديدة ، لأن هذه المعاني المعبّر عنها متجددة أبدا، متغيرة بتغير الأحوال والظروف ، والمقامات التي يوجد فيها المتكلم، وقد حاول البلاغيون تفسير هذه الظاهرة فرأوا ، (أن حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ ، لأن المعاني مبسوطة إلى غير غاية ، وممتدة إلى غير نهاية ، وأسماء المعاني مقصورة معدودة ، ومحصلة محدودة)[1].

ولاحظ علماء اللغة والبلاغة أن المتكلم – وهو يتصرف في

دلالة المفردة – : لابدّ أن يصدر عن أصل لهذه الدلالة يخرج عليه ، ويأتي بالمعاني الجديدة استناداً إليه ، فتحدثوا عن اصل اللغة ومشكلة العلاقة بين الاسم والمسمى.

ولما كان المتكلم قادراً على نقل الدلالات وجدت قواعد تضبط استعماله اللغة ، وهي القواعد التي ضبطت التركيب اللغوي، وحدَّت من حرية المتكلم في الخروج على معاني المفردة الأصلية ، وقد تعاور اللغويون والنحويون رصد القوانين العامة التي يصحّ بها تغيير الدلالة ، وحملوا التركيب على المفردة ، فجعلوا له قواعد أصلية يتم بها ضبطه ومعرفة الأساس الذي يستند إليه ، ومن ثم يعرف بالقياس إليه أي طارئ يغير المعنى أو يبدله ، فبحثوا عن الأصل في التركيب.

وإن البحث عن دلالة المفزدة ، أو دلالة الجملة لايتهيأ للإنسان إلا إذا عاد إلى هذه الأصول وعرفها ، وفهم دلالات المفردات بالقياس إليها ، فكانت قاعدة الأصل أساسية لمعرفة دلالات الألفاظ أو دلالات التراكيب .

وأهمّ ما واجه المشتغلين بالكلام وعلوم اللغة ، وعلوم أصول الفقه والبلاغة معرفة السياقات المختلفة التي توضع فيها المفردة في الكلام اليومي العادي ، أو في الكلام الأدبي لرصد دلالة المفردات ، وتبدلها كما نطق بها العرب الذين نحتج بلغتهم ، وإن العودة إلى كتب النحو واللغة والبلاغة والأصول تبيّن كيف استطاع هؤلاء العلماء دائبين تحديد دلالات المفردات ووظائفها التركيبية فهم لم يعتدّوا – منذ نشأة بحثهم اللغوي – بالمفردات معزولة عن سياقها التركيبي ، وما فتئت قولة عبد القاهر الجرجاني «– ٤٧٢هـ» تلخص أفكارهم حول الموضوع حيث يعلن أن «الألفاظ لاتفيد حتى تؤلف ضرباً خاصاً من التأليف ، ويعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب»[٢].

ولذلك نستطيع أن نبحث في دلالة المفردة وفق الطريقة التي ارتضاها هؤلاء العلماء ، فندرسها ضمن التركيب ، فلا نعزلها عن سياقها ، فهي تتضح به وتعرف وهي مؤلفة مع الألفاظ الأخرى في نسيج محكم . غير أن هذا لايعني الاقتصار على دراسة التركيب وحده ، وإنما نسعى إلى أمرين هما دراسة دلالة المفردات التي تؤلف التركيب ، فتتحصل بها جملة ينطق بها المتكلم ، ودراسة دلالات المفردات على أنها ألفاظ تحمل معاني لها أصولها ، ولها طرائق نقلها، فنتهدى إلى معرفة ذلك بدراسة وجهي الدلالة في المفردات والتركيب.

ولما كانت القاعدة العامة لمعرفة دلالة التركيب ، او المفردة هي ما سمي الأصل - كما أشرنا - وجد باعث لمعرفة هذا الأصل الذي عنه صدروا في دراسة الدلالة ، وعندما تتهيأ لنا معرفته نتبين الطريقة التي بها نظروا إلى الحقيقة اللغوية ، ومن ثم تبدل الدلالات.

فكرة الأصل في اللغة :

ترددت كلمة الأصل في كلام علمائنا القدامي ، ولكن معناها لايخلو « من الإبهام ، وذلك أنهم إنما كانو يصدرون فيها عن صورة لهذا المفهوم في أذهانهم دون أن يتطرقوا إليه بحدّ» [٣].

ولايمنع ذلك من البحث عن مفهوم الأصل ، ومن تبين تصور له ، كما يظهر في كتب اللغويين والنحويين ، وهو على تشعبه «فإنه يكاد يكون المعنى الأول الذي تؤول إليه كل صورة وهو الحكم الذي يستحقه الشيء ، بذاته ... وهو - بهذا الاعتبار - يشبه أن يكون فكرة مجردة أو صورة ذهنية تتمثل هي وما يتفرع عنها في تطبيقاتها المشخصة» [٤].

وقد جاءت فكرة الأصل من الملاحظة الدائبة لمفردات اللغة وتراكيبها فهم (حين رأوا أن الكلمة الواحدة تتغير صورها بحسب تصريفها وإسنادها إلى الضمائر وتثنيتها وجمعها وتصغيرها ... إلخ اقترحوا لها أصلاً يخضع للتغيير والتأثير بحسب قواعد معينة ، وحين رأوا أن الجملة لاتبدو دائماً "على نمط تركيبي واحد اقترحوا لها أصلاً "نمطياً" تخرج عنه بالزيادة والحذف والإضمار والاستتار إلخ وسموا أصل الحرف واصل الكلمة وأصل الجملة باسم جامع هو «أصل الوضع» [5].

وإذا كان أصل الوضع يدلّ على بنية المفردة ، أو بنية التركيب لدى المشتغلين بالدراسات النحوية فإنه يدل على أصل المعنى ، ودلالة المفردة على مسماها او دلالة التركيب على المعنى الأول لدى المشتغلين باللغة والمعاني ، فالخليل بن أحمد الفراهيدي (-١٧٠ هـ) وهو الذي وضع قواعد دراسة دلالة المفردات في معجمه العين ، وقواعد دراسة التركيب – كما أظهرها سيبويه في كتابه «كأنما لمح ببصيرته أن مختلف ظواهر اللغة تنتظمها خطوط خفية ، وهذه الخطوط الكبرى التي تتشعب عنها الخطوط التي دونها هي التي جعلتها أصولاً ، وجعل الباقي فروعاً»[6] ، فعبارة (أصل الوضع) تدل على البنية كما تعني الدلالة . ويحدد مفهومها سياق استعمالها.

مفهوم الأصل :

كان تصور علمائنا للأصل يحملهم على النظر في الكلام جودته ورداءته ، فالكلام الذي يتألف من مجموعة من الألفاظ قصده الإفهام ، غير أنه يتفاوت جودة ورداءة وفق معايير التركيب التي أخذ بها المشتغلون باللغة ، وهم النحويون واللغويون

والأصوليون ، وهي معايير استنبطوها من كلام العرب ، وعمل سيبويه (- ١٨٠هـ) على جمعها في كتابه ، ومن ثم انتقلت إلى لاحقيه فشرحوها وفرّعوا عليها.

ولمّا كان الإفهام فكرة عامة يمكن أن تتحصل بوسائط مختلفة جعلوه في اللغة يتساند إلى معايير التركيب الصحيحة ، لأن إفهام المتكلم المخاطب مقصودة قد يَتمُّ بالاشارة أو بالألفاظ المعدولة عن جهتها ، ولكنه يتم لدى المشتغل بعلوم اللغة بوسائل تعبيرية صحيحة تقاس على كلام العرب الذي ثبتت صحته . ويفسر الجاحظ «(- ٢٥٥هـ» وهو رأس البلاغيين هذا الأصل الذي ينبغي على المتكلم أن يتقراه ، وهو يصوغ كلامه ، فيذهب إلى أن قيمة الكلام في بلاغته ، ولاتتهيأ صفة البلاغة للمتكلم دون مراعاته معايير التركيب العربي السليمة ، فيقول : «فمن زعم أنَّ البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل جعل الفصاحة واللكنة والخطأ والصواب ، والإغلاق والإبانة والملحون والمعرب ، كله سواء ، وكله بياناً ، وكيف يكون ذلك كله بياناً ؟ ، ولولاطول مخالطة السامع العجم وسماعه للفاسد من الكلام لما عرفه . ونحن لم نفهم عنه إلا للنقص الذي فينا ، وإنما عنى العتّابي إفهامَك العربَ حاجتك على مجاري كلام العرب الفصحاء» [٧].

فالكلام الذي يتحقق به الإفهام على نحو صحيح مركب وفق قواعد التركيب العربية ، ومنسق مع ما جرده دراسو اللغة من أصول تجب مراعاتها في هذا الكلام ، لأن الأصل هو «القانون والقاعدة المناسبة المنطبقة على الجزئيات» [٨] ، وتشير عبارة الجاحظ «إفهامك العرب حاجتك على مجاري كلام العرب الفصحاء» إلى معانٍ كثيرة ، فهي تجمع في ألفاظها القليلة الطرائق التي استند إليها

العرب الفصحاء في تعيين مدلولات ألفاظهم ، وصياغة تراكيبهم . فتذهب العبارة بنا إلى معان واسعة لتشمل القواعد التركيبية التي عني بها النحويون ، والقواعد اللغوية التي درسها اللغويون والقواعد الدلالية التي اهتم بها اللغويون والبلاغيون والأصوليون .

وقد جمع سيبويه «− ١٨٠ هـ» أنواع الكلام ، وجعلها في أقسام لكل قسم منها صفاته التركيبية اللفظية التي تجري مع القاعدة النحوية أو تخالفها ، وصفاته المعنوية التي تعني التفكير الصحيح أو تدلّ على المغالطة ، فقال في باب « هذا باب الاستقامة من الكلام والاحالة» (٩) ، «فمنه مستقيم حسن ، ومحال ، ومستقيم كذب ، ومستقيم قبيح ، وما هو محال كذب» (١٠) ، فالمستقيم الحسن ما كان معناه ولفظه صحيحين ، وهو جار بذلك على قواعد التركيب، وقواعد التفكير «فأما المستقيم الحسن فقولك : أتيتك أمس ، وسآتيك غداً» (١١) ، أمّا «المحال» ، فكلام ينضوي على خطأ فكري واضح ، «وأما المحال فأن تنقض أول كلامك بآخره ، فتقول : أتيتك غداً ، وسآتيك أمس» (١٢) وقد يتسق الكلام مع القاعدة التركيبية لكنه لايستند إلى صحة المعنى «وأما المستقيم الكذب فقولك : حملت الجبلّ ، وشربت ماء البحر ونحوه» (١٣) ، ويشذ بعض الكلام عن القواعد المجردة ، فيقبح لذلك « وأما المستقيم القبيح فأن تضع اللفظ في غير موضعه ، نحو قولك: قد زيداً رأيت ، وكي زيداً يأتيك ، وأشباه ذلك» (١٤). ويصوغ المتكلم أحياناً جملة فيها إحالة تركيبية ، وخطأ معنوي ، فيفسد الكلام من جهتين « وأما المحال الكذب فأن تقول : سوف أشرب ماء البحر أمس » (١٥).

ويدلّ كلام سيبويه على أن الأصل في تركيب الجملة أن يكون الكلام متسقاً مع القاعدة النحوية ، وهي قواعد مجردة من

كلام الفصحاء ، صحيحاً من حيث المعنى ، فإن اختلّ واحد من هذه العناصر المكونة للأصل ضعفت قيمة الكلام بقدر الخروج على هذين الأمرين ، وهما صحة التركيب ، وصحة المعنى .

وأقام سيبويه (-١٨٠ هـ) قواعده على النظرة إلى الكلام ، فرفض بعضه ، لأنه لايتسق والقاعدة المقرّرة ، ولايتفق والمعنى المقصود من ذلك ما ذكره في باب « هذا باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعولين» (١٦) ، فقد ذكر المثال الصحيح المتفق مع القاعدة، والمعنى ، وأوضح ذلك بالقياس إلى كلام خاطئ فقال : «وأما ظننت ذاك فإنما جاز السكوت عليه ، لأنك قد تقول : ظننت، فتقتصر ، كما تقول : ذهبت ، ثم تعمله في الظن كما تعمل ذهبت في الذهاب . فذاك ههنا هو الظنّ ، كأنك قلت : ظننت ذاك الظنّ. وكذلك خلت وحسبت . ويدلك على أنه الظنّ أنك لو قلت : خلت زيداً وأرى زيداً لم يجز» (١٧) وبيّن - بذلك - دلالة اسم الاشارة على « الظنّ » ، وهو المصدر ، وأبانها بقياسها على تركيب غير صحيح جعل فيه اسم الذات بدلاً من اسم الاشارة .

وحمل قواعد الكلام على المعنى المقصود فوجّه إعراب بعض المفردات ، وعلله بما يتفق ومعنى الكلام ، فحمل الألفاظ على المعاني التي تقصد منها من ذلك ما أورده في باب « هذا باب منه يضمرون فيه الفعل لقبح الكلام إذا حمل آخره على أوله » (١٨) ، فقال : « وذلك قولك : مالك وزيداً ، وماشأنك وعمرا ، فإنما حدّ الكلام ههنا : ما شأنك وشأن عمرو . فإن حملت الكلام على الكاف المضمرة فهو قبيح ، وأن حملته على الشأن لم يجز ، لأن الشأن ليس يلتبس بعبد الله ، إنما يلتبس به الرجل المضمر في الشأن. فلمّا كان ذلك قبيحاً حملوه على الفعل ، فقالوا : ماشأنك

وزيداً ، أي ما شأنك وتناولك زيداً » [١٩] . وكان معياره في النظر إلى هذه التراكيب صحة الكلام واستقامته ، وصحة المعنى المقصود منه ، وهما أصل التركيب الذي يجب على المتكلم أن يراعيه في أثناء صوغه للكلام .

غير أن المتكلم يستطيع التصرف بهذا التركيب على ألا يخرج على القواعد المقررة التي يبينها كلام العرب ، فيضيف إلى ما تقدم قوله : « فإن قدمت المفعول وأخرت الفاعل جرى اللفظ كما جرى في الأول ، وذلك قولك : ضرب زيداً عبد الله » [٢٠] .

وهذا التصرف من المتكلم ليس حكماً لازباً ، فهو تصرف المريد ، لأن أرادة اللافظ تبين الدلالة على حقيقتها . فيعلل سيبويه هذا التصرف بقوله : « لأنك أنما أردت به مؤخراً ما أردت به مقدماً ، و لم ترد أن تشغل الفعل بأول منه ، وأن كان مؤخراً في اللفظ » [٢١] .

والمتكلم الذي يقوم بهذا العمل يجب أن يكون على بينة من الأصل الذي صدر عنه ، وهو الأصل المثالي الموجود في ذهن سيبويه، فيرد إليه كلام اللافظ ويعين مقدار خروجه عليه ، بالقياس إليه وبمعرفته بمواضع الكلم فيه ، فتضهر حدود التصرف والتبديل ، يقول : « فمن ثمّ كان حدّ اللفظ أن يكون فيه مقدماً ، وهو عربي جيد كثير » [٢٢] .

ولما كانت الصيغة الكلامية غير مقصودة لذاتها ، وأنما هي ألفاظ مركبة لتدّل على المعاني تحتها [٢٣] . ذهب سيبويه إلى معرفة دلالة هذا التقديم الذي قام به المتكلم ووضع أصلاً له يصدر عنه الكلام وقال : «كأنهم إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم ، وهم ببيانه أعنى ، وإن كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم » [٢٤] .

وقد يحتاج الأمر لمعرفة أصل الكلام إلى تصور الحال والمقام الذي قيل فيه الكلام ، وهو أمر قد لانجده «في القديم» إلا عند داسي الأسلوب العربي ، لقد فطن هؤلاء الدارسون «إلى أن اللغة ظاهرة اجتماعية ، وإنها شديدة الارتباط بثقافة الشعب الذي يتكلمها ، وإن هذه الثقافة في جملتها يمكن تحليلها بواسطة حصر أنواع المواقف الاجتماعية المختلفة التي يسمّون كل منها «مقاماً» .

كان من رأي البلاغيين إن «لكل مقام مقالاً» لأن صورة المقال SPAECH EVENT تختلف في نظر البلاغيين بحسب المقام CONTENT OF SITUATION [٢٥] .

وطفق سيبويه في كتابه يوفق بين التركيب ومعناه. فعقد لذلك باباً أسماه «هذا باب وقوع الأسماء ظروفاً وتصحيح اللفظ على المعنى» [٢٦] ، فقد ذكر فيه معنى «متى» فقال : «وأما متى ، فإنما تريد بها أن يوقّت لك وقتاً ولاتريد بها عدداً ، فإنما الجواب فيه : اليوم أو يوم كذا ، أو شهر كذا ...) [٢٧] ، ويقيس «كم» على «متى» فيقول : «وجميع ماذكرت لك مما يكون على متى ، يكون مُجرىً على كم ظرفا وغير ظرف» [٢٨] . ويقارن بين «كم» و«متى» ، فيجعل الفرق بينهما فرقاً في المعنى ، وهذا الفرق في الدلالة يتصور في تركيب الجملة ، فيقول : «وبعض مايكون في كم لايكون في متى ، نحو الليل والنهار والدهر، لأن كم هو الأول فجُعل الآخر تبعاً له . ولايكون الدهر والليل والنهار إلا على العدّة، جواباً لكم» [٢٩] .

وشرح السيرافي كلام سيبويه مبيناً العلاقة بين صياغة الجملة ومعناها فقال : «يعني أن الدهر والليل والنهار قد تكون جواباً لكم لما فيه من التكثير ، ولايكون جواباً لمتى لأنه لادلالة فيه على وقت

بعينه . وقوله : لأن كـم الأول ، يعـني لأنـه دلالـة علـى المقـدار في الزمان وغيره » [٣٠] .

وأبـان عبـد القـاهر الجرجـاني «٤٧٢ هـ » اتصـال اللفـظ بالمعنى، وفهم عمل النحاة المتقدمين على أنه سعي إلى الكشف عـن المعنى الموجود في نفـس المتكلـم بصيغـة تركيبيـة صحيحـة ، فجعـل الأصالة لهذا المعنى ، فأعاد إلى النحو الذي تحول إلى علاقات لفظيـة صورية عند المتأخرين طبيعته الدلالية، وحوّله إلى أداة لاتنفصل عـن ذات المتكلم الـذي يشـكل الصـورة اللفظيـة وفـق المعنـى القـائم في نفسه، ففرق بين تركيب الحـروف ، وتركيـب الكـلام «وذلـك أن «نظم الحروف» هو تواليها في النطق ، وليس نظمهـا بمقتضـى عـن معنى [٣١] ، ولا الناظم لها بمقتف في ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرى في نظمه لهـا مـاتحراه . فلـو أن واضـع اللغـة كـان قـد قـال «ربض» مكان «ضرب» ، لمـا كـان في ذلـك مـايؤدي إلى فسـاد. وأما «نظم الكلم» فليس الأمر فيه كذلك ، لأنك تقتفي في نظمهـا آثار المعاني ، وترتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس » [٣٢] ، وليس النظم ضماً للكلمات وتأليفاً لها كيـف جـاء واتفـق ، ولكنـه تأليف فيه الـذوق والفـن والمعرفـة «فهـو إذن نظـم يعتـبر فيـه حـال المنظوم بعضه مع بعـض ، وليس هـو «النظـم» الـذي معنـاه ضـمّ الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفـق . ولذلـك كـان عندهـم نظـيراً للنسـج والتـأليف والصياغـة والبنـاء والوشـي والتحبير ومـا أشـبه ذلك»[٣٣] .

ويتوخى النظم أمرين على المتكلم أن يراعيهـا ، وهـو يصـوغ كلامه :

* أولهما : أن يراعـي دلالات الألفـاظ ، لأن صـانع الخطـاب

لايلفظ الكلام بمعزل عن دلالته ، وإلا تحول إلى ماتصنعه المخلوقات الأخرى حين تصدر أصواتها ، فكلام الإنسان له معايير تركيبية هي الصورة التي يوضع فيها .

* وثانيهما : الصورة التركيبية التي على المتكلم مراعاتها ، فحين يعرف المتكلم دلالة الألفاظ فإنّ عليه أن يرتبها ، لأن دلالة اللفظ وحدها غير كافية لصنع الكلام «ولوفرضنا أن تنخلع من هذه الألفاظ التي هي لغات ، دلالتها ، لما كان شيء منها أحق بالتقديم من شيء ، ولاتصور أن يجب فيها ترتيب ونظم »(٣٤) .

وإذا كان النظم ترتيب الكلام على مقتضى المعنى القائم في النفس ، وتوخي دلالات الألفاظ فإن له صورة تركيبية لها معايير على المتكلم أن يأخذ بها ، وليست هذه المعايير إلا ما اقتضاه علم النحو «اعلم أن ليس «النظم» إلا أن تضع كلامك الوضع الذى يقتضيه «علم النحو» ، وتعمل على قوانينه وأصوله ، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها ، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها » (٣٥). وتوصلوا إلى مجموعة من القواعد الكلية توجه المتكلم إلى طريقة الصياغة الصحيحة مع مراعاة المعنى، فوضعت للتركيب أصول عامة تشير إلى ماكان في أذهانهم من أصول تركيبية مجردة وأصول معنوية تراعي حين صياغة الجملة ، من ذلك حديثهم عن المبتدأ والخبر وأن الخبر هو المبتدأ في المعنى ، وينزل منزلة الوصف ، فقارنوا بين الوصف والمبتدأ وقالوا : «فلما كان الخبر هو المبتدأ في المعنى ، أو منزلا منزلته تنزل منزلة الوصف، لأن الوصف هو الموصوف» (٣٦) . ومن هذه القواعد الأصولية العامة :

- لا اعتبار بالتقديم إذا كان في تقدير التأخير (٣٧) .

– جاز أن يكون «قريبك» و «خادمك» متحملاً للضمير ، لأنه يشابه الفعل لفظاً ، ويتضمنه معنى ، وهو الأصل في تحمل الضمائر[٣٨] .

– الضمير متى تقدم تقديراً لالفظاً أو تقدم لفظاً لاتقديراً فإنه يجوز [٣٩] .

– الحذف في كلامهم لدلالة الحال وكثرة الاستعمال أكثر من أن يحصى [٤٠] .

– الأضمار قبل الذكر لايجوز في كلامهم [٤١] .

– قد يستغنون ببعض الألفاظ عن بعض إذا كان في الملفوظ دلالة على المحذوف لعلم المخاطب [٤٢] .

* مفهوم الحقيقة اللغوية:

إن تمييز علماء العربية بين الصورة اللفظية ، وبين المعنى يحملنا على النظر فيما أرادوه من مصطلح المعنى ، وقد بيّن أبو هلال العسكري « – ٣٨٢هـ« مافهموه من كلمة المعنى ، وتحدث عن علاقته بالحقيقة ، وهي المشكلة التي بفهمها تتضح لنا صورة الحقيقة اللغوية ، لأن مدار عمل النحاة واللغويين والمفسرين وغيرهم كان محاولة إرجاع الصور التركيبية إلى المعنى الذي عدّوه أصلاً لكل كلمة أو تركيب ، ويفهم هذا من خلال ماحدّ به العسكري المعنى حيث ذكر «أن المعنى هو القصد الذي يقع به القول على وجه دون وجه ، وقد يكون معنى الكلام في اللغة ماتعلق به القصد»[٤٣]، فهو مايريده المتكلم من كلامه ، وما يرمي إليه من خطابه ، وتفاوت الصياغة ، وتغير نظم الكلام من تقديم وتأخير ، وحذف وإضمار ، وغير ذلك من وسائل التعبير يقصد بها الدلالة

على معنى دون آخر ، لذلك جعل العسكري المعنى القصد الذي يقع به القول على وجه دون وجه ، كما أرجع معنى الكلام إلى نيّة المتكلم في خطابه ، فربط بين صيغة الخطاب والمعنى .

أمّا الحقيقة فهي «ماوضع من القول موضعه منها .. يقال عنيته أعنيه معنى » (٤٤) ، وعنى بذلك أن الحقيقة معنى يدل عليه الكلام ، فقد يقصده المتكلم أو لايقصده ، وحين يقصده المتكلم فكلامه على الحقيقة ، أو أنه قد تجاوزها إلى دلالاتٍ أخرى أرادها، ولذلك فهي واحدة من المعاني التي قد يرمي إليها المتكلم أو لايفعل، وحين يرمي إليها فإنه يكون قد وضع القول موضعه في أصل اللغة فهي «ماوضع من القول موضعه في أصل اللغة حسناً كان أو قبيحاً » (٤٥) ، ويظهر أن فهمهم للحقيقة على هذا النحو كان قد استقر في القرن الهجري الرابع، لأن ابن جنّي «– ٣٩٢هـ» يحدّها بما هو مماثل لحدّ العسكري فيقول : « الحقيقة : ما أقرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة» (٤٦) ، ويوضح بهذا الحد ماغمض من عبارة العسكري في قوله : « ماوضع من القول موضعه» ، فيصرح بفكرة «الاستعمال » ، وقد كانت من الأمور التي نبّه عليها اللاحقون في بحثهم عن دلالة الألفاظ (٤٧) .

وماطفق تعريف الحقيقة على هذه الصورة مستند جميع من عرّفوها بعد هذه الفترة الزمنية ، لأنهم جعلوا الحقيقة المعنى الأصلي أو الأولي الذي تستند إليه صور الكلام في تغيرها وتبدلها ، أو الذي ترجع إليه دلالة الكلمة المفردة مهما اختلفت مواضعها في التركيب، لأن معرفة أصل معنى الجملة أو الكلمة يمكّن سامعهما من معرفة المقصود منهما حين يكون في ذهنه المعنى الأصلي الذي يرجعان إليه، فيفهم مقصد المتكلم قياساً إلى هذا المعنى ، وفرّق الجرجاني

« – ٤٧٢ هـ » في حدّ الحقيقة بين المفرد والجملة ، فحدّها في المفرد بأنها «كل كلمة أريد بها ماوقعت له في وضع واضع – وإن شئت قلت : في مواضعة – وقوعا لايستند فيه إلى غيره فهي حقيقة»(٤٨)، وجعل هذا الحدّ من خصائص الكلمات الدالة في أية لغة من اللغات، لأن الحكم على اللفظة أنها حقيقة أو مجاز يجري في جميع اللغات ، وفي جميع الألفاظ الدالة في هذه اللغات سواء أكانت سابقة في الوضع أو محدثة مولده «لأن وصف اللفظة بأنها حقيقة أو مجاز حكمٌ فيها من حيث إن لها دلالة على الجملة لامن حيث هي عربية أو فارسية أوسابقة في الوضع أو محدثة مولدة ، فمن حقّ الحدّ أن يكون بحيث يجري في جميع الألفاظ الدالة» (٤٩). ويماثل تعريف الجرجاني للحقيقة في المفرد ما ذكره أبو الحسين البصري وأبو عبد الله البصري (٥٠) وابن الأثير (٥١).

واعترض ابن حمزة العلوي على هذه التعريفات ، لأنها لاتجمع أجزاء الحقيقة كلها ، فردّ على أبي الحسين البصري تعريفه الحقيقة، وناقشه بالتفصيل ، وأظهر ما فيه من تناقض ، وتظهر في مناقشته بعض ملامح المقصود من الحقيقة في نظره ، لأنه يرى فيها الدلالة على المعاني الفعلية والوضعية ، وجميع الحقائق اللغوية والعُرْفية والشرعية والاصطلاحية(٥٢) ، وهذا مفهوم عامّ للحقيقة أراده صاحب (الطراز) وقصد إليه من مناقشته لتعريفات الحقيقة (٥٣) ، ويظهر في اعتراضه على تعريف أبي عبد الله البصري جانب آخر من فهمه للحقيقة ، فيرى أن تعريف الحقيقة بأنها (اللفظ الذي يفيد ما وضع له» (٥٤) فاسد لأمرين : «أمّا أولاً فلأنه يدخل في حدّ الحقيقة ما ليس منه ، فإذا استعملنا لفظ الدابّة في الذبابة والدودة فقد أفاد ما وضع له في أصل اللغة ، مع أنه بالنسبة إلى الوضع

العرفي مجاز ، فقد دخل المجاز العرفي فيما جعله حداً لمطلق الحقيقة ، فلهذا كان باطلاً .

وأما ثانياً فلأن هذا يبطل الأعلام المرتجلة ، فإنها أفادت ما وضعت له مع أنها غير حقائق فيما دلت عليه من معانيها فبطل ما أورده»[٥٥] .

وتدل هذه الاعتراضات التي أثبتها صاحب الطراز على تأثره بمفهوم الحقيقة كما تصورهما المعتزلة ، فقد ذهبوا إلى أن الحقيقة الشرعية «كالصلاة والزكاة والحج» ثابتة مطلقاً ، ونتبين هذا من قول البيضاوي «-٦٨٥ هـ» : «الحقيقة اللغوية موجودة ، وكذا العرفية العامة كالدابة ونحوها ، والخاصة كالقلب والنقض والجمع والفرق . واختلف في الشرعية " كالصلاة والزكاة والحج" فمنع القاضي [٥٦] «-٤٠٣هـ» ، وأثبت المعتزلة مطلقاً ، والحقّ أنها مجازات لغوية اشتهرت لاموضوعات مبتدأ ، وإلا لم تكن عربية ، فلا يكون القرآن عربياً ، وهو باطل ، لقوله تعالى : ﴿ وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً﴾ [٥٧] ، ونحوه» [٥٨].

وأضاف المتأخرون من أصوليين [٥٩] وبلاغيين إلى تعريف الحقيقة تقييدات متعددة ، وقد أرادوا منها تحديد مفهوم الحقيقة لكي لايلتبس بدلالات الألفاظ الأخرى ، فعرفها السكاكي (- ٦٢٦هـ) بأنها الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع» [٦٠] ، وعلل استعماله للقيد من غير تأويل في الوضع بأنه ذكره « ليحترز به عن الاستعارة ، ففي الاستعارة تعد الكلمة مشتملة فيما هي موضوعه له على أصح القولين ولانسميها حقيقة بل نسميها مجازاً لغوياً لبناء دعوى المستعار موضوعاً للمستعار له على ضرب من التأويل» [٦١].

وراح السكاكي بعد ذكره لهذا التعريف يسرد تعريفات للحقيقة ، ويثبتها بتعليلات مفصلة تبين مبدأ صياغة لها [٦٢]، وتظهر التعريفات التي أوردها تردده في صياغة تعريف جامع مانع لها ، وعدم استقرار الفكرة في ذهنه ، وهذا ما أوحي للقزويني « ـ ٧٣٩ـ » الذي لخص المفتاح بالرد على تعريف السكاكي للحقيقة، وقد استند في رده إلى مجموعة من القضايا :

ـ أولها : الوضع « لأن لفظ الوضع ، وما يشتق منه ، إذا أطلق لايفهم منه الوضع بتأويل ، وإنما يفهم منه الوضع بالتحقيق .. فلا حاجة إلى تقييد الوضع في تفسير الحقيقة بعدم التأويل » [٦٣] .

ـ الثاني : ضرورة تقييد الوضع باصطلاح التخاطب لأنه «إذا كان لابد منه في تعريف المجاز ، ليدخل فيه نحو لفظ «الصلاة» ـ إذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء مجازاً ـ فلا بد منه في تعريف الحقيقة أيضاً ، ليخرج نحو هذا اللفظ منه كما سبق وقد أهمله في تعريفها »[٦٤] .

ـ الثالث : التأويل والوضع ، فلا يقال «قوله في تعريفها من غير تأويل في الوضع » أغنى عن هذا القيد ، فإنَّ استعمال اللفظ فيما وضع له في غير اصطلاع التخاطب إنما يكون بتأويل في وضعه ،لأن التأويل في الوضع يكون في الاستعارة على أحد القولين دون سائر أقسام المجاز ، ولذلك قال :«وإنما ذكرت هذا القيد ليحترز به عن الاستعارة »[٦٥] . واستبدل بتعريف السكاكي تعريفه الخاص للحقيقة ، الذي يعد نهاية المطاف في تعريفاتها ، لأنَّ مَنْ جاء بعد القزويني كان عالة عليه في عمله ، فشرحوا تلخيصه ، وبنوا على كلامه . وارتضى القزويني الحد الآتي:« الحقيقة : الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب »[٦٦] ، وكلام القزويني

تعريف للحقيقة في المفرد دون المركب ، ويعني ذلك أن البلاغيين المتأخرين بعد عبد القاهر الجرجاني لم يعولوا في أبحاثهم على الحقيقة في المركب ، وقصورها على المفرد ، وقد نصّ على هذه الفكرة السعد التفتازاني ، حيث قال في شرحه لتعريف القزويني :« فإن قلت كان الواجب أن يقول : اللفظ المستعمل ليتناول المفرد والمركب قلت : لو سلم إطلاق الحقيقة على المجموع المركب فنقول: لمّا كان تعريف الحقيقة غير مقصود في هذا الفن لم يتعرض إلا لما هو الأصل ، أعني الحقيقة في المفرد »(٦٧) ، فجعل الحقيقة في المفرد أصلاً يبنى عليه فرع هو وجودها في المركب ، ولم ينف وجودها فيه ، ويعدّ هذا اقتراباً من طريقة عبد القاهر الجرجاني «-٤٧٢» في النظر اليها ، فقد حدّها في المفرد - كما مرّ بنا - ثم بيّن وجهها في التركيب ، ومدار ذلك على دلالة الجملة ،«فكل جملة وضعتها على أن الحكم المفاد بها على ماهو عليه في العقل وواقع موقعه فهي حقيقة، ولن تكون كذلك حتى تعرى من التأوّل»(٦٨) ، ومثال ذلك : «خلق الله تعالى الخلق ، وأنشأ العالم، وأوجد كل موجود سواه»(٦٨) .

ويظهر هذا الحد أن الحقيقة في الجملة مردها إلى دلالتها ، فإن كانت الدلالة فيها على ما يوجبه العقل فهي كذلك ، وإلا فإنها تعني تبدل الدلالة في الجملة إلى غير الحقيقة ، وتكشف الأمثلة أن العقل ، وهو يحكم على الجملة ، لايعدو أن يكّون المبادىء العامة عن الحياة والكون والخلق تلك التي وقرت في النفس ، فردت المصنوع إلى صباعه ، والفعل إلى فاعله الحقيقي ، فالحقيقة هي استعمال الجملة العربية بركنيها المسند والمسند اليه مع ملاحظة العلاقة المعنوية بينهما بحيث يكون المسند من فعل المسند اليه حقيقة لاتأولاً ، ويظهر ذلك أن المجاز لدى الجرجاني على خلاف الحقيقة

فهو «كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه في العقل لضرب من التأوّل »[٦٩]، ويبين المثال مقصده من الحقيقة والمجاز الواقعين في الجملة ، فمثال المجاز فيها «فعل الربيع »[٧٠] ، ويعني إسناد الفعل إلى غير فاعله الحقيقي، فقد أثبت «الفعل » للربيع ، «وذلك خارج عن موضعه من العقل، لأن إثبات الفعل لغير القادر لا يصح في قضايا العقول ، إلا أن ذلك على سبيل التأوّل وعلى العرف الجاري بين الناس أن يجعلوا الشيء إذا كان سبباً أو كالسبب في وجود الفعل من فاعله كأنه فاعل»[٧١] . وقد أعاد – على هذه الصورة ـ الجملة التي وقعت على الحقيقة إلى أصلها البسيط ، وهو العاري عن التأول ، ويعني العودة إلى صورة التعبير الأول الذي صاغه الإنسان حين جمع المفردات التي عبرت عن مدلولات حسية واقعية ، وجعلها في صياغة تركيبيه لايشوبها التأويل ، وكأنه في ذلك يعبر عن المعنى الأصلي الذي تنطوي عليه النفس قبل أن يتدخل العقل فينقل الدلالات ، ويغيّر في الحكم بتغيير صيغة الإسناد الاصلية ، ولهذا جعل اللفظة الدالة على الحقيقة قسمة بين الناس جميعاً لاتختلف فيها الأقوام والأجناس [٧٢].

وكانت نظرتهم إلى المعنى على أنّه الأصل الذي يعبر عنه ، مما حملهم على النظر في دلالة الألفاظ ، ولايقصدون باللفظ في هذا الموضع الكلمات المفردة ، ولكنهم يجمعونها مع التراكيب ، فهم يتحدثون عن دلالة الألفاظ مفردة ، ومركبة ، ولا عبرة لديهم بالكلمة المعزولة عن سياقها ، لأن معناها لايتحصل دون أن تجعل في تركيب يبين دلالتها على معنى دون آخر ، فليس الغرض منها دلالتها على المسميات « بل الحق أن الغرض الأصلي من وضع المفردات لمسمياتها أن يضم بعضها إلى بعض ليحصل منها الفوائد المركبة»[٧٣] وميّزوا لذلك بين اللفظ المفرد واللفظ المركب، فحدّوا الألفاظ المفردة بأنها «هي التي لاتدل أجزاؤها على شيء ،

واستنقص فريق من أهل النظر هذا الرسم ، وأوجب أنه يجب أن يزاد فيه أنها التي لاتدل أجزاؤها على شيء من معنى الكل ،إذ قدتدل أجزاء الألفاظ المفردة على معان ، لكنها لاتكون أجزاء معاني الجملة »(٧٤) .

ليس كل ما ينطق به الإنسان من الألفاظ يجعل دلالة ، فقد يلفظ بعضها دون دلالة على الإطلاق ، فهي مجموعة من الأصوات المؤلفة غير الدالة ، وقديكون لبعضها أثر في النفس ، لكن لايستند إلى معادل موضوعي موجود في الخارج ، فإنّ اللفظ «قد يكون دالاً وقد يكون غير دالّ كما اعترفوا به ، وذلك على وجهين : أحدهما: أن يكون مؤلفاً من حروف ثم لايراد بذلك دلالة على أثر في النفس كقول القائل : «ستقتقين » . الثاني : أن يراد بذلك دلالة على أثر في النفس لكن ذلك الأثر لايستند إلى خارج كقولنا: «العنقاء» »(٧٥) .

ولايخرج اللفظ غير الدال عن كونه لفظاً ، وكذلك اللفظ الدال ، ولكنه دالّ بغير التواطؤ ، فكلاهما يسمى لفظ مثل الدال ، ذلك أننا قد نستعمل ألفاظاً غير دالّة بالتواطؤ «فإنه قد يُسمع من الناس ألفاظاً فتدلّ على معان على غير سبيل التواطؤ كمن يقول : أخ ، فيدل على الوجع ويقول :« أخ أخ » عند السعال ، فيدّل على أذى الصدر ، فليس ذلك على سبيل التواطؤ المحض حتى يكون الناس قد تواطؤوا على استعمال ذلك عن السعال مستعملين إياه لفهم أذى الصدر . وهذه وإن كانت أصواتاً ـ فهي أيضاً ألفاظ، لأنها مركّبات من حروف يركّبها الإنسان »(٧٦) .

إنّ دلالة اللفظ على المعنى أمر في غاية الاهمية لدراسة الحقيقة ، وهي المعاني الأولي البسيطة المرتكزة في النفس ، وكانوا

يبحثون دائماً عن هذه المعاني التي قد يتم تجاوزها وتبديل دلالات الألفاظ التي يجب أن تكون في أصلها دالة عليها ، « لقد كانت الدلالات الأصلية صوت البساطة الأولى ، وصوت القديم الذي لايعرون فساد » (٧٧) ، ولذلك جعلوها مبتدأهم .

ونظروا إلى الدلالة نظرة شمولية ، فلم يقيدوها أحياناً باللفظ وحده ، وإنما جعلوها عامّة .

ونظروا إلى الدلالة نظرة شمولية ، فلم يقيدوها أحياناً باللفظ وحده ، وإنما جعلوها عامّة ، وقيدوا ما يتعلق منها باللفظ بمصطلح « الدلالة اللفظية » ، فحدّوا الدلالة بأنها « كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلمُ بشيء آخر ، والأول : الدالّ ، والثاني : المدلول»(٧٨) .

ويشتمل التعريف على عدة مفاهيم يصح البحث فيها لمعرفة المقصود منه ، فقد نظر علماؤنا إلى « الدالّ » ، وعرفوه بأنه «الذي يلزم من العلم به العلمُ بوجود المدلول » (٧٩) ، ورأوا أنه «أسبق إدراكاً وتصوراً وعلماً به »(٨٠) .

ومن المفاهيم التي أشار اليها التعريف « المدلول » ، «وهو الشيء الذي يدل عليه اللفظ الموضوع بإزائه » (٨١) ، وهو تابع في إدراكه للدال ومترتب عليه (٨٢) .

وميزوا بين «المدلول » و« المعنى » و« المسمى» ، فاطلقوا «المعنى » ليدل على المقصود ، ولكن لايطلق على الصور الذهنية من حيث هي بل من حيث إنها تقصد باللفظ (٨٣) ، لذلك عرّف بأنه « ما يفهم من اللفظ »(٨٤) ، أمّا « المسمى » ، فهو « ماوضع له الاسم » ، وهو « أعمّ من المعنى في الاستعمال لتناوله الأفراد»(٨٥) .

وأما «الشيء» هنا فهو « مطلق الأمر ، فهو يشمل المعقول والمحسوس ، وما كان من عالم الغيب المطلق ، وما كان من عالم الشهود » [(٨٦)] .

ويعني اللزوم هنا « عدم الانفكاك لا امتناعه ، بمعنى أنه إذا ما تحقق العلم بالدالّ ترتب عليه العلم بالمدلول في الجملة ، وهذا الترتب أعم من أن يكون على سبيل الفور أو بعد التأمل في القرائن والملابسات ، وأعم من أن يكون بحاجة إلى وسائل انتقالية ، أولاً ، فكل ترتب إدراك شيء على إدراك شيء آخر يدخل في حد اللزوم» [(٨٧)] .

وأما العلم فيراد به « مطلق الإدراك والتصور والخطور في البال على أي حال ، لاخصوص الجزم واليقين والتفصيل المقابل للظن »[(٨٨)] .

وتوسع البلاغيون في مفهوم « الدلالة » مستندين إلى ماتعنيه الكلمة في اللغة ، والى ما لاحظة بعض اللغويين من أهمية دلالة «الحال » في التعبير عن المعنى ، فقد روى اللغويون أن «دلّ» يحمل معنى «التسديد » ، فنقول : « دلّه على الشيء يدلّه دلاً ودلالة فاندلّ ، سدّد اليه»[(٨٩)] ، وذكر ابن الأعرابي أن « دلّ يدلّ : إذا هدى»[(٩٠)] .

وكان الجاحظ «ـ٢٥٥هـ» من أهم علماء البلاغة الذين بحثوا في مسألة «الدلالة » ، لعله من أوائلهم ، ولم يقتصر في بحثه فيها على المعنى اللغوي ، ولكنه استند اليه ليفهمها على نحو واسع ، فيجعلها صورة للبيان الذي أسس له ، وكان مدار عمله ، فأوضحها بقوله : « الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان»[(٩١)] .

ولا عبرة لديه هنا بالدلالة اللفظية وحدها ، فليست مقصودة عند الجاحظ لذاتها ، لأن البيان وهو الدلالة اسم جامع لكل ما يظهر المعنى ويبين عما استتر في الضمير ، ففسر معنى البيان بأنه «اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى ، وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته ، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان ومن أي جنس كان الدليل ، لأن مدار الأمر والغاية التي اليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام واوضحت المعنى ، فذلك هو البيان في ذلك الموضع »[٩٢] .

وتتنوع الدلالة ، وتنتظم في اصناف ، واحد منها الدلالة اللفظية ، وقد جعلها الجاحظ في خمسة أشياء فقال : « وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لاتنقص ولا تزيد ، أولها : اللفظ ، ثم الإشارة ، ثم العقد[٩٣]، ثم الخطّ ، ثم الحال التي تسمى نصبه ،

والنصبة : هي الحال الدالّة التي تقوم مقام تلك الأصناف ، ولا تقتصر عن تلك الدلالات ، ولكل واحد من هذه الخمسة صورة بائنة من صورة صاحبتها ، وحلية مخالفة لحلية أختها ، وهي التي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة ، ثم عن حقائقها في التفسير ، وعن أجناسها وأقدارها ، وعن خاصها وعامها ...»[٩٤].

فالدلالة في عرف الجاحظ تشير « إلى العلامة التي بدونها لايكون لحاجات الفكر المستترة وجود ظاهر محسوس ، فالدلالة بالنسبة للمعنى ، هي إذن الإشارة الظاهرة التي بواسطتها يمكن تعيينه وتجسيده »[٩٥] .

ونظر الأصوليين والبلاغيون إلى الدلالة من وجهة أخرى هي معرفة الارتباط بين الدال والمدلول فجعلوها أقساماً ، هي : دلالة لفظية ، وغير لفظية ، وكل منهما وضعية وعقلية وطبيعية « ولا

يعتدّ الأصوليين والبلاغيون بكل من الدلالة غير اللفظية بأقسامها الثلاثة ولا بالدلالة اللفظية الطبيعية والعقلية بل القصد إلى الدلالة اللفظية الوضعية »[٩٦] .

والدلالة اللفظية الوضعية هي « دلالة الالفاظ الموضوعة على مدلولاتها »[٩٧] .ولا يتهيأ لنا معرفة الارتباط بين الدال والمدلول ضمنها إلا بمعرفة «الوضع » ، فهي « التي يكون طريق العلم بالارتباط بين «الدال اللفظي » ، ومدلوله هو العلم بالوضع »[٩٨]. وحدّها الأصوليين بأنها « كون اللفظ إذا أرسل عُلم منه المعنى للعلم بوضع ذلك اللفظ لذلك المعنى »[٩٨] . ويفهم من التعبير «أرسل» الوارد في الحد أن اللفظ يدل على معناه إذا لُفظ سواء أراد المتكلم به ذلك المعنى أم لم يُرد [٩٩] « فإنّا قاطعون بأنا إذا سمعنا اللفظ وكنا عالمين بالوضع نتعقل معناه ، سواء كان أراده اللافظ أو لا ، ولانعني بالدلالة سوى هذا ، فالقول بكون الدلالة موقوفة على الإرادة باطل لاسيما في التضمن والالتزام »[١٠٠] ويعني هذا أنّ اللغة نظام اجتماعي موجود في أذهان الناس المتكلمين بها ، وأن اللفظ يدل على معناه الوضعي حين إطلاقه ، ولا عبرة في أن يكون المطلِقُ أراد المعنى أو لم يرد ،

لأن الحكم على اللفظ بعد اطلاقه ليس من حق المتكلم ، وإنما مرده إلى نظام لغوي عام يُحكم على اللفظ به ، وليس السامعون في حاجة إلى إشارة المتكلم إلى المعنى المقصود من لفظه، لأن المعنى متوضع في أذهاننا لعلمنا بالوضع . ومدار الأمر في ذلك على الإفهام « فاللفظ إن أطلق وأريد به معنى ، وفهم منه ذلك المعنى فهو دالّ عليه »[١٠١] .

ولهذا الامر ربط الجاحظ «ـ٢٥٥» بين البيان الذي جعله مفسراً للدلالة وبين الفهم والإفهام فقال :« لان مدار الامر والغاية التي اليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام ، فبأي شيء

بلغت الإفهام وأوضحت المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع»[١٠٢].

ويزيد مسألة الدلالة وضوحاً معرفتنا بالوضع ، لان الدلالة اللفظية مرتبطة بمعرفة المتكلم والسامع وضع الألفاظ ، ولكلمة «الوضع» معنيان : لغوي واصطلاحي ، أمّا معناها اللغوي فإن مادة «وض ع» تعني - كما ورد في معاجم اللغة - « التحيز » أي جعل الشيء في مكان أو حيّز [١٠٣] ، وهذا ما يمكن فهمه من معانيها المتعددة التي أوردها اللغويون . وأما معناها الاصطلاحي فهو «كون الشيء مشاراً اليه بالإشارة الحسيّة ، وتخصيص اللفظ بالمعنى»[١٠٤]، فالعبرة في ذلك معرفة المسميات معرفة حسية ، وإطلاق الألفاظ لتوضع بإزاء المعاني لتكون دالة عليها ، مما يجعل اللفظ مرتبطاً بالمعنى الحسيّ ، ويكون ذلك بتدخل الوضع الذي يشير إلى المسمى، ويطلق اللفظ ، مما يجعل الألفاظ دلائل على المعاني ، لهذا حدّ بعضهم الوضع بأنه « جعل الشيء دليلاً على المعنى ، وهو من صفات الواضع »[١٠٥]، ولما كانت الغاية من الوضع الإفهام ، فإنّ جعْل اللفظ دليلاً على المعنى ومشاركة المتكلم والسامع بمعنى الوضع الأصلي يؤدي إلى فهم السامع مقصود المتكلم، فتكون الغاية من الوضع « جعل اللفظ دليل المعنى ، فيفهمه منه العارف لوضعه له »[١٠٦].

وليس التكلم بمعزل عن دلالة الألفاظ ، لأنه يقصد به إلى معنى من المعاني القائمة في نفسه ، والسامع - وفق الطريقة المنضبطة التي أسس لها علماء البلاغة والأصول - قادر على فهم المعنى بدلالة الألفاظ الوضعية ، فاللافظ يريد إلى المعنى باستعمال الألفاظ على أن تكون جارية على قانون الوضع لا على خلافه حتى يتحقق الفهم والإفهام ، فدلالة الألفاظ « لما كانت وضعية متعلقة بإرادة اللافظ إرادة جارية على قانون الوضع ، فاللفظ إن أطلق وأريد به

معنى ، وفهم منه ذلك المعنى فهو دالّ عليه ، وإلا فلا »[١٠٧] .

وتنبه الجاحظ ، وهو رائد من رواد البحث الدلالي لما لحال المتكلم ولصورته من أهمية في معرفة السامع دلالة اللفظ ، فقد تنقل تعبيرات الوجه ، وطريقة النطق إلى المخاطب شيئاً كثيراً من مقاصد المتكلم ، ومن المعاني التي انطوت عليها نفسه ،لان تعبيراته إشارات تدل على ما يحسّ به ، وهو يحمل الألفاظ دلالتها ، وينقل بها المعاني الكامنة ، وفي ذلك يقول : « والصوت هو آلة اللفظ والجوهر الذي يقوم به التقطيع ، وبه يوجد التأليف . ولن تكون حركات اللسان لفظاً ولا كلاماً موزوناً ولا منثوراً إلا بظهور الصوت ، ولا تكون الحروف كلاماً إلا بالتقطيع والتأليف .وحسن الإشارة باليد والرأس من تمام البيان باللسان ، مع الذي يكون مع الإشارة من الدلّ والشكل[١٠٨] والتّقتّل والتثني ، واستدعاء الشهوة، وغير ذلك من الأمور »[١٠٩] .

والى مثل هذا يذهب ابن جنّي «٣٩٢هـ» فيربط الدلالة بحال المتكلم ، وبما يظهر عليه من التعبير عن المعنى ، وبما يلمح على قسمات وجهه مما يدل على مقصوده ، فالسامع الرائي يفسر الألفاظ وفق ما يراه من تعبير مرافق لنطقها « وذلك أنك تحس من ... التطويح والتطريح والتفخيم والتعظيم ما يقوم مقام قوله : طويل أو نحو ذلك . وأنت تحس هذا من نفسك إذا تأملته ، وذلك أن تكون في مدح إنسان والثناء عليه ، فتقول : كان والله رجلاً فتر... في قوة اللفظ بـ (الله) هذه الكلمة، وتتمكن من تمطيط اللام وإطالة الصوت بها وعليها أي رجلاً فاضلاً أو شجاعاً أو كريماً أو نحو ذلك ، وكذلك تقول : سألناه فوجدناه إنساناً ! وتمكن الصوت بإنسان وتفخمه ، فتستغني بذلك عن وصفة بقولك : إنساناً سمحاً أو جواداً أو نحو ذلك . وكذلك إن ذممته ووصفته بالضيق قلت :

سألناه وكان إنساناً ! وتزوي وجهك وتقطبه . فيغني ذلك عن قولك : إنساناً لئيماً أو لَحِزاً أو مُبجّلاً أو نحو ذلك »[110] . فالمتكلم قادر على تبيان مقصوده بقسمات وجهه المعبرة ، أو بتنغيم الأصوات ، وتمكينها مما يحمل السامع على تفهم دلالات الألفاظ، فيعلم ما قصد به المتكلم أصل الوضع ، وما بدّل دلالته إلى معاني أخرى .

فالدلالة لاتنفك عن الوضع ، فهي مستندة اليه ، وهو الأصل الذي يرتد اليه الكلام ، وهو المعنى الأول القائم في النفس ، والمعبر عنه باللفظ الدّال عليه ، أو بالحال التي عليها المتكلم، فتتضافر أنواع الدلالات كلها التي أشار اليها الجاحظ ، وبخاصة دلالة اللفظ الوضعية ، ودلالة الإشارة ودلالة الحال أو النصبة لتحمل إلى السامع المعنى المقصود من الكلام . فارتباط الدلالة بالمعنى وثيق ، بل هما أمران لاينفصلان ، لأن المعنى يبقى كامناً في النفس حتى تأتي الدلالة فتظهره باللفظ أو بغيره ، والدلالة ذاتها تحيل إلى المعنى القائم في النفس ، فكانت للفظ دلالة على المعنى ، ولايصح الإفهام دونها . ولما كانت الدلالة اللفظية متبدلة متغيره صحّ أن يكون لها في ذهن المتكلم والسامع أصل ترجع اليه ، وتقاس عليه ، فكانت فكرة الأصل مَردَّ التغير إلى الثبات ، ومرجع السامع ، ومقياسه الذي اليه يستند ليفهم معنى الكلام وتغير دلالاته وأوضاعه ، فالمعنى القارّ في النفس والمعبر عنه باللفظ الذي يدلّ عليه هو الأصل، وهو الحقيقة البسيطة الأولى التي يرتد اليها الكلام ، وكان بحثهم في ذلك مستنداً إلى هذه الفكرة فاتجهوا إلى دلالة الألفاظ الوضعية وجعلوها مبتدأ للكلام على دلالة الألفاظ وردوا اليها دلالة اللفظ الذي يرسله المتكلم ليفهمه السامع ، ولم يلتفتوا إلى إرادة اللافظ ، لأن المقصود من الكلام هو الإفهام ، ولا يتحقق ذلك

دون معرفة المتكلم والسامع لأصل وضع الألفاظ ودلالتها على مسمياتها الحقيقية الموجودة في الخارج ، أو في التصورات القائمة في الذهن ، وحدّوا الحقيقة وفقاً لهذا المفهوم ، فجعلوها قائمة في دلالة اللفظ على أصل وضعه دون أن يعروها تبدل أو تأويل ، فهي المعنى الأصيل الذي يتكون في ذهن الإنسان ويعبر عنه بالألفاظ الدالة عليه، ولهذا الأمرقدموا الحقيقة على المجاز ، لأن الحقيقة أصل ، والمجاز فرع عليه (١١١) ، وربطوا بين الحقيقة وأصل الوضع فقالوا : « لما جعل الوضع قيداً في الحقيقة احتاج لتعريفه فقال: إنه تعيين اللفظ للدلالة على معنى ، وهذا حسن ، وقوله بنفسه يخرج تعيين اللفظ للدلالة على معنى بقرينة فهو المجاز ، فذلك التعيين لايسمى وضعاً »(١١٢) .

الحقيقة اللغوية والعلاقة بين الدّال والمدلول :

وبحثوا – وهم في موضوع المعنى والدلالة والأصل – في طرائق انتقال الخارج إلى ذهن الإنسان، وتكوّن المفاهيم في نفسه ، وعلاقة اللفظ بمسماه ، فمازوا بين الوجود الخارجي والمعنى المتحصل في الذهن .

ذهب أبو اسحاق الشيرازي إلى أن الألفاظ موضوعة بإزاء الماهيات الخارجية ، فربط بين اللفظ ومدلوله من خلال وعي الإنسان ، وألغى التصورات القائمة في الذهن عن الخارج ، والتي تعبر عنها الألفاظ ، ويعني ذلك عدم انفكاك الدال عن المدلول ، ولذلك رأى الرازي «– ٦٠١هـ» «أنه لا دلالة للخبر على أعيان الموجودات» (١). فقولك : «خرج زيد لادلالة له على خروج زيد، بل حكمك بذلك. إذ لو دلّ على خروج زيد لكانت هذه الألفاظ متى وجدت وجد خروج زيد ، لاستحالة انفكاك الدليل عن

المدلول. لو كانت كذلك لكنت لا تسمع الرجل يثبت أو ينفي إلا تيقنت ثبوت مثبته ، أو انتفاء منفيّه .. بل لو أثبته واحد ونفاه آخر لزم اجتماعهما جميعاً» [٢].

وذهب آخرون إلى أن دلالة اللفظ مرتبطة بالتصورات القائمة في الذهن عن الخارج ، فرأوا أن المعاني «هي الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان» [٣]، وفسروا الدلالة وفقاً لهذا المفهوم ، وهو ما أشار إليه ابن سينا بقوله : «ومعنى دلالة اللفظ أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس معنى ، فتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم ، فكلما أورده الحسّ على النفس التفتت إلى معناه» [٤] ، فالألفاظ مثيرات نفسية تحرّض الذهن على اظهار المفاهيم والتصورات الكامنة فيه ، والتي هي تصورات عن الخارج ، فليست الألفاظ مرتبطة بالخارج ، بل هي أصوات تثير الذهن ، وتنبّه الوعي ليعيد تصور الخارج ، ويتذكر المفاهيم التي حصلها من وعيه لما حوله.

فالألفاظ وفق هذا المفهوم تقف بيننا وبين الأشياء المدركة المختزنة في الذهن على صورة مفاهيم ، وقد عبّر «برجسون» عن ذلك فقال :«والحق أننا لانرى الأشياء ذاتها ، بل نحن إنما نكتفي في معظم الاحيان بقراءة تلك البطاقات الملصقة عليها .. وقد جاءت اللغة فعملت على تزايد شدة هذا الميل المتولد عن الحاجة ، وبالتالي فقد أصبحت الأشياء مجرد "مدركات كلية" تشير إلى بعض الاجناس ....» [٥].

ويتصل الإنسان بالخارج ويعقله من خلال وعيه له وإدراكه ، ومن خلال تصوراته عنه ، فليست الصور المختزنة في الذهن هي الأشياء الخارجية نفسها ، وإنما هي تصوراتنا عنها «فكل شيء له وجود خارج الذهن فإنه إذا أدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق لما أدرك منه» [٦].

ويمكن أن نفهم ذلك بأن اللفظ «يثير في ذهن السامع صورة الشيء الذهنية لا الشيء نفسه ، ويكون الانتقال إلى الأشياء الحسية عن طريق هذه الصور الذهنية أو المفاهيم أو المعاني القائمة في أذهان الناس والمتكونة نتيجة تجاربهم . إن هذه المعاني هي الجسر الموصل بين عالم الأسماء «اللغة» وعالم الأشياء ، وما أكثر ما تحلّ المعاني التي اصطنعها الإنسان وجردها عن الأشياء محلّ الأشياء الحقيقية نفسها»(٧).

ولما كان الأمر كذلك ، فإنّ الناس يتفاوتون في إدراكهم للخارج ، وتختلف بحسب اختلاف هذا الإدراك تصوراتهم عنه ، لأن عملية الإدراك لاتعني معرفة البيئة الخارجية والداخلية فقط ، فهو «يشتمل على عمليتين تحدثان في آن واحد : عملية التلقي ، وعملية التأويل ، أمّا العملية الأولى فتكون بواسطة الحواس ، أي أعضاء الإحساس ، أمّا العملية الثانية فهي فعل عقلي» (٨). فإن اتّفق الناس على الإدراك الحسي ، فإنهم قد لايفعلون في الإدراك العقلي ، ويرتبط الإدراك كذلك بمدى وضوح المدرك ، وهنا يختلف الناس في تصورهم له ، بل يتغير إدراك الفرد الواحد للشيء بتغير درجة وضوحه في الذهن ، ونستعمل للدلالة على تصوراتنا لهذا الشيء المدرك ألفاظاً تتعدد بتعدد درجة وضوحه ، وقد تنبه الفخر الرازي «- ٦٠٦هـ» لهذه المسألة ورأى أن اللفظ «يتغير بحسب تغير الصورة في الذهن ، فإنّ من رأى شبحاً من بعيد وظنه حجراً أطلق عليه لفظ الحجر ، فإذا دنا منه وظنه شجراً أطلق عليه لفظ شجر ، فإذا دنا وظنه فرساً أطلق عليه اسم الفرس ، فإذا تحقّق أنه إنسان أطلق عليه لفظ الإنسان ، فبان بهذا أنّ إطلاق اللفظ دائر مع المعاني الذهنية دون الخارجية» (٩).

وتقف اللغة بين الأشياء الخارجية والمعاني الذهنية التي يتصورها الإنسان في نفسه ، فهي التي تعبر عن إدراكنا وتنقل بواسطة ألفاظها ماتحصل في النفس من صور ذهنية «فإذا عبر عن تلك الصور الذهنية الحاصلة عن الادراك أقام اللفظ المعبر به هيئة تللك الصورة الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم» [١٠] ، ويتحول المعنى بهذه العملية من الذهن ليحل في الألفاظ فيصير له «وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ » [١١] . فاللغة كما يقول «هيدجر» : «هي أداة الإنسان لتحقيق العلانية وإظهار المستخفي ، أو هي تجلّي الوجود البشري في العالم الخارجي » [١٢].

ولافرق في دلالة الألفاظ المنطوقة أو المكتوبة على هذه التصورات الذهنية أو المعاني ، فقد جعل الخط ليكون علامات على الألفاظ الدالة «فإذا احتيج إلى وضع رسوم من الخط تدل على الألفاظ مَنْ لم يتهيأ له سمعها من المتلفظ بها صارت رسوم الخط تقيم في الأفهام هيئات الألفاظ فتقوم بها في الأذهان صور المعاني ، فيكون لها أيضاً وجود دلالة الخط على الألفاظ الدالة عليها» [١٣] ، ويتحول الكلام إلى نص مكتوب يتفق ونظرة المعاصرين إلى النص[١٤] .

وليس المعنى تصوراً للحقائق الخارجية المحسوسة دائماً ، وهي الحقائق التي يدركها الانسان بحواسّه فإذا هي صورة ذهنية للماهيات الخارجية الحسية ، فقد تكون الحقيقة الخارجية متمثلة في الذهن دون أن يكون لها معادل محسوس في الخارج ، فهي حقيقة ثابتة في النفس يتصورها الانسان ، لكن تصوره يبقى قاصرا عنها ، فلايدركها إدراكاً كاملاً ، لذلك يظل تصوره في مبعدة عنها ، ولما يعبر عنها باللفظ ، فإن اللفظ يحمل المعنى النفسي ، فتبقى دلالته على الحقيقة غير قابلة للأخذ أو النقض ، فكما التصور الذهني بعيد

عن الحقيقة الخارجية كذلك اللفظ بعيد عن المعنى ، وكلاهما تعبير عن حقيقة خارجية ثابتة في النفس ، وموجودة في الخارج ، وقد عبر عن ذلك السيرافي تعبيراً دقيقاً حين ساله أبو حيان التوحيدي عن قوله تعالى : ﴿قائماً بالقسط﴾ [١٥] : بم انتصب «قائماً»؟ «قال: بالحال ، قلت : لمن الحال ؟ قال لله تعالى ، قلت : فيقال لله حال ؟ قال : إن الحال في اللفظ لالمن يلفظ بالحال عنه ، ولكن الترجمة لاتستوفي حقيقة المعنى في النفس إلا بعد أن يصوغ الوهم هذه الأشياء صياغة تسكن إليها النفس ، وينتفع بها القلب ، ثم تكون حقائق الألفاظ في مفادها غير معلومة ولا منقوصة باعتقاد ، وكما أن المعنى على بعد من اللفظ ، كذلك الحقيقة على بعد من الوهم » [١٦] .

ويوضح ذلك طبيعة النظر إلى الحقيقة الخارجية وتصورها في الذهن ، فالحقيقة الخارجية منفصلة عن التصور ، واللفظ المعبر عن التصور الذهني منفصل عن المعنى ، وإن كانا جميعاً يعبران عن الحقيقية الخارجية تعبيراً غير مباشر ، فالذهن يتصور ، واللفظ يعبر عن التصور ، فاللفظ لايعبر بذلك عن الحقيقية الخارجية نفسها ، وإنما يدل على مافي النفس من تصورها وإن كانت الأمور الخارجية مبتدأ ارتسام الصور في النفس ، فإنّ النفس قادرة بسبب وعي الإنسان على تصور أمور أخرى في داخلها على نحو ماتصورت الأمور الخارجية ، ويعني ذلك تولد التصورات في النفس ، وتقلب المعاني فيها ، وتجددها وفق قدرة الانسان على التخيل والتصور ، فليس الإنسان مرتبطاً بالخارج دائماً ، وإنما كينونته الخاصة ، ووجوده الداخلي المتميز ، ووعيه الواسع ، ويعبر عن ذلك ابن سينا بقوله : «إن الانسان قد أوتي قوة حسية ترتسم فيها صور الأمور الخارجية ، وتتأدى عنها إلى النفس فترتسم فيها ارتساماً ثانياً ثابتاً ، وإن غاب عن الحسّ ، ثم ربما ارتسم بعد ذلك في النفس أمور على

نحو ما أداه الحس ، فإمّا أن تكون هي المرتسمات في الحس ، ولكنها انقلبت عن هيئاتها المحسوسة إلى التجريد أو تكون قد ارتسمت من جنبة أخرى لاحاجة في المنطق إلى بيانها » [١٧] .
وذلك أن الانسان مفكر بطبعه ، فهو قادر على تحقيق وجود للفكرة المجردة في الخارج ، (فالفكرة التي تجول في الذهن بمجرده تنتقل إلى شيء يتحقق وجوده ، وبعد أن يوجد الشيء ينتقل إلى أذهان الآخرين بطريق اللغة ، ولهذا كانت الكلمة رمز الخلق والإيجاد «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له : كن فيكون»[١٨]،ولهذا كان الكلام في سالف الأزمان أداة السحر»[١٩].

وتنبه علماء العربية إلى مسألة في غاية التعقيد ، وهي علاقة الاسم بمسمّاه ، أو قدرة اللغة على التعبير في المسميات بما يكشف حقائقها ويميزها ، وإمكانياتها لنقل المعاني التي تصورها الألفاظ ، لأن المعاني كثيرة ، وتجارب الإنسان غير محدودة ، والألفاظ التي تشتمل عليها اللغة محدودة العدد ، فحكموا على المعاني بما لم يحكموا به على الألفاظ ، وهذا ما أشار إليه الجاحظ حين ميّز بين حكم المعاني المبسوطة إلى غير غاية وحكم الألفاظ المقصورة المعدودة [٢٠] .

فالألفاظ مهما تناهى عددها غير قادرة على تحمل المعاني كلها ، تلك المتصورة في النفس ، ثم إنها غير قادرة على تحديد جميع صفات المسمى ، وإنما حسبها أن تنقل بعض جوانبه إلى الآخرين فالاسم «لايدّعي تحديداً لطبيعة المسمّى إذ لايراد له أن يجلو لنا حقيقة الشيء . ووظيفة الاسم مقصورة دائماً على تأكيد جانب خاص من الشيء المسمى ، وهذا القصر أو التحديد هو وحده الذي تعتمد عليه قيمة الاسم . وليس من وظيفة الاسم أن يشير على نحو جامع شامل إلى موقف محسوس ، وإنما حسبه أن يفرد مظهراً واحداً يتعلق به» [٢١] .

وتتصف ألفاظ اللغة بأنها غير محددة الدلالة على نحو دقيق، لأنها تعطي مفاهيم عامة عن الموضوع الخارجي أو الذهني، ولذلك رجّح الاصفهاني أن اللفظ «موضوع للأعم من الذهني والخارجي»(٢٢).

فالألفاظ غير قادرة على الإحاطة بالمعاني المعقولة، لأنها لاتطابق التجربة المحسوسة مطابقة تامة، ولاتعبر عما في الذهن تعبيراً كاملاً، وهذا ماشار إليه السيرافي النحوي «ت ٣٦٨هـ» حيث قال: «فقد بان الآن أن مركّب اللفظ لايجوز مبسوط العقل، والمعاني معقولة، ولها اتصال شديد وبساطة تامة، وليس في قوة اللفظ من أي لغة كان أن يملك ذلك المبسوط، ويحيط به وينصب عليه سورا، ولايدع شيئاً من داخله أن يخرج ولاشيئاً من خارجه أن يدخل»(٢٣).

ويتفق هذا الرأي مع رأي «برجسون» في العصر الحديث الذي يرى أن الألفاظ «عدا الاعلام تدل كلها على أنواع، والكلمة، وهي لاتسجل من الشيء إلا وظيفته الأكثر اشتراكاً ووجهه المبتذل تندس بينه وبيننا»(٢٤).

وارتبطت دلالة اللفظ على الخارج أو على التصورات الذهنية وهي المعاني القائمة في النفس بعلاقة الانسان مع الطبيعة، ولا نعني بهذا الانسان الفرد، وإنما هو الانسان الكائن الاجتماعي الذي لاينفك عن مجتمعه كما لاينفصل عن الطبيعة «فالطبيعة والمجتمع لديه ليسا فحسب مرتبطين بروابط وثقى، وإنما يكّونان كلاً متجانساً لاتتمايز أجزاؤه، ولايوجد بين العالمين خط فاصل، فالطبيعة نفسها ليست إلا مجتمعاً عظيماً»(٢٥).

ونعلل هذه الفكرة بأن العرب كانوا يطلقون على الاماكن أسماء أعلام يخصونها بها كما يخصون الإنسان، وإلى شيء من هذا

أشار سيبويه بقوله : «والأماكن إلى الأناس ونحوهم أقرب ، ألا ترى أنهم يخصونها بأسماء كزيد وعمرو ، وفي قولهم : مكة وعمان ونحوهما، ويكون فيها خلق لاتكون لكل مكان ولافيه ، كالجبل والوادي والبحر ، والدهر ليس كذلك . والاماكن لها جثة ، وإنما الدهر مضيّ الليل والنهار ، فهو إلى الفعل أقرب » (٢٦) .

لقد كانت هذه الصلة مع الطبيعة حافزاً للإنسان الذي أمتلك اللغة ، وهي القوة الاجتماعية أن يحسّ بأنه يمتلك قوة طبيعية بل قوة فوق الطبيعية ، فمارس السحر لاعتقاده أنه يمتلك بقوة الكلمة السيطرة على الأشياء . «ويحس الإنسان البدائي أنه محاط بكل أنواع الأخطار المرئية وغير المرئية ، وهو لايرجو أن يتغلب على تلك الأخطار بوسائل مادية ، والعالم لديه ليس شيئاً ميتاً أو أخرس بل هو يسمع ويفهم ، فإذا استطاع أن يستنجد قوى الطبيعة بطريق صحيحة لم تحجز عنه عونها . لاشيء يقاوم الكلمة السحرية»(٢٧) . وارتبطت الكلمة بالسحر فـ «أن الشخص الذي يعتقد بأن هناك علاقة لايمكن أن تنفصم بين الرمز وبين الشيء الذي يمثّله ، يتخذ موقفاً سحريا ، وأكثر مايشاهد ذلك لدى الشعوب البدائية . ومن مظاهره الاعتقاد بأن التأثير على الاسم «الرمز »سيؤدي حتما إلى التأثير على المسمّى» (٢٨) .

وأدرك الانسان من بعد عدم قدرة الكلمة السحرية فصار «يرى العلاقة بين اللغة والحقيقة في ضوء مختلف ، ذهبت الوظيفة السحرية للكلمة ، وحلّت محلها الوظيفة السيمانتية ... وهذا لايعني أنها أصبحت بغير معنى أو بغير قوة ، إنها ليست صوتاً هوائيا مرسلاً FLUTURVOICE وإنما المظهر الحاسم لها هو مظهرها المنطقي المادي ، هي مادياً عاجزة ولكنها ارتفعت منطقياً إلى درجة أعلى بل أعلى درجة ، لأن الكلمة LOGOS قد أصبحت مبدأ العالم والمبدأ الأول في المعرفة الانسانية » (٢٩) .

واتجهت الفلسفة اللغوية الإغريقية المثالية إلى الافتراض «لأن لاتعليل لحقيقة المعرفة إلا بالتطابق التام بين العارف والحقيقة المعروفة... فقال بارمنيدس : إننا لانستطيع أن نفصل بين الوجود والفكر لأنهما شيء واحد ... وفهم الفلاسفة الطبيعيون هذا التطابق وفسّروه بمعنى مادي صارم . فقالوا : إننا إذا حللنا طبيعة الإنسان وجدنا فيها مجموعة مرتبطة من العناصر كالتي نجدها في العالم المادي »[٣٠] .

ويعني ذلك أننا إذا أردنا تفسير «المعنى» فلابدّ أن يفسر «من خلال الوجود «الأيس» لان الوجود أو الجوهر هو المقولة التي تصل بين الحقيقة والواقع وتربطهما ، ولايمكن للكلمة أن تعني شيئا إنْ لم يكن بين الاثنين تطابق ولو جزئياً على الأقل . ولابدّ من أن تكون العلاقة بين الرمز والمرموز إليه علاقة طبيعية .. وبدون هذه العلاقة الطبيعية لاتستطيع الكلمة في اللغة الانسانية أن تؤدي مهمتها إذ تصبح غير مفهومة»[٣١]. ويعني ذلك أن اللغة قصدية لا اعتباطية، فالقصدية ترى أن اللغة بعضها أو كلها يمكن أن تفسّر تسّوغ بالنظام الطبيعي للأشياء أو الأفكار ، وأطلق على هذا التيار اسم التيار «الكراتيلي»[٣٢] نسبة إلى « قراطيلس» الذي كان يدافع عن وجود علاقة طبيعية بين الأسماء والأشياء ، وصاغ هذا التيار قولاً شهيراً ، هو : «من تعرّف الأسماء تعرّف الأشياء»[٣٣] .

وقد لاحظ أفلاطون ما في هذا الرأي من سخف ، وانتهى إلى أن النظرية القائمة على أن اللغة محاكاة صوتية سخرية وهزل[٣٤].

وقد تأثر العرب بهذه الآراء تأثراً واضحاً ، وتجلّى ذلك في أمرين :

أحدهما : ما فسّر به أصل اللغات من أنها محاكاة

لأصوات الطبيعية ، وأنها من الأصوات المسموعة كدوي الريح وحنين الرعد وخرير الماء .. ونحو ذلك ، وقد تقبل ابن جني هذا المذهب ، وعبّر عن رضاه به [٣٥].

والثاني : العلاقة الطبيعية بين الأصوات والدلالة ، أو بينها وبين المسميات ، ونسب هذا القول إلى عبّاد بن سليمان الصيمري، واحتجّ لقوله «بأنه لولا الدلالة الذاتية لكان وضع لفظ من بين الألفاظ بإزاء معنى من بين المعاني ترجيحاً بلا مرجّح»[٣٦].

واحتفل ابن جني بهذا الرأي احتفالاً ، لكنه لم يغرق فيه ، وحمله حسه اللغوي على أن ذكر من هذه المسائل أمثلة معدودة لم يخرج بها عن العلمية والموضوعية ، فرأى أن واضع اللغة (لمّا أراد صوغها وترتيب أحوالها هجم بفكره على جميعها ، ورأى بعين تصوره وجوه جملها وتفاصيلها ، وعلم أنه لابد من رفض ما شنع منها ...»[٣٧]. فاللغة كلّ متكامل يشدّ بنيانه الأجزاء ، والمتكلم متصرف بهذا البنيان يحسّنه ويطوعه ، لأنه يريد أن يستعمله أ : يومية للحياة ، وقد تخيّر من الأصوات اللغوية المركبة ماكان أنجع لديه في الوصول إلى هذه الغاية ، فكانت أمامه اختيارات واسعة من الألفاظ التي تعرض إلى ذهنه فنظر في اللفظ «فميز رديئه وزائفه ، فنفاه البتة ، كما نفوا عنهم تركيب ما قبح تأليفه ، ثم ضرب بيده ما أطفّ [٣٨] له من عُرض جيّدة ، فتناوله للحاجة إليه ، وترك البعض ، لأنه لم يرد استيعاب جميع ما بين يديه»[٣٩].

ولم ينظر ابن جنّي إلى أنّ تقليد أصوات الطبيعية شيء لازب، فعبّر عن عدم قصدية اللغة على نحو عام وجعل الدالّ رمزاً اعتباطي، فرأي أن الإنسان «وهو يرى أنه لو أخذ ما ترك ، مكانَ أخذِ ما أخذَ ، لاغنى عن صاحبه ، ولأدى في الحاجة إلى تأديته ، ألا ترى أنهم لو استعملوا : لجع مكان «نجع» ، لقام مقامه ، وأغنى

مغناه؟»[٤٠]. لكن الملاحظة الدقيقة للغة ولدلالة ألفاظها تحمل ابن جني على النظر في الفروق الدلالية التي تشتمل عليها الكلمات المؤلفة من أحرف متصاقبة ، فالإنسان الذي يتخير الألفاظ للدلالة على معانيه . وقد استطاع أن يمتلك ناصية اللغة ، وأن يعبر عن أغراضه بها ، قادر على تأليف الأصوات المصاقبة للمعنى ، ولذلك فإن ابن جنّي كان لايدفع أن تكون للمتكلمين أغراض في اختيار الأصوات للدلالة على المعاني [٤١] «فإنّ كثيراً من هذه اللغة وجدته مضاهياً في أجراس حروفه أصوات الأفعال التي عبّر عنها ، ألا تراهم قالوا : قضم في اليابس ، وخضم في الرطب ؟ وذلك لقوة القاف وضعف الخاء ، فجعلوا الصوت الأقوى للفعل الأقوى ، والصوت الأضعف للفعل الأضعف»[٤٢].

غير أن الناظر في أمثلته يدرك عمق نظرته ، وأنه لم يرد أن يجعل جميع الألفاظ دالة على معانيها دلالة طبيعية ، وأنما كان يفرق في أكثرها بين المعاني ، ويحاول أن يوحد بينها في أصول مشتركة ، بينها بينونة دقيقة يلحظها المتكلم والسامع ، من ذلك ما أورده في باب «باب في تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني» [٤٣] حيث قال : «ومنه العسف والأسف ، والعين أخت الهمزة كما أن الأسف يعسف النفس وينال منها ، والهمزة أقوى من العين ، كما أن أسف النفس أغلظ من التردد بالعسْف» [٤٤] .

وقادته ملاحظته اللغوية المرهفة إلى إدراك استعمال المتكلم للأصوات اللغوية في التعبير عن بعض المعاني ، وهي التي ترتبط بالأصوات الخارجية على نحو خاص ، فميّز استعمالهم الأصوات المقطعة لحكاية بعض أصوات الحيوان ، كما ميّز استعمالهم بعض الأصوات اللغوية دون غيرها حكاية لأصواتها فقال : «وقالوا :

صرصر البازي ، فقطّعوه ، لما هناك من تقطيع صوته ، وسمّوا الغراب غاق حكاية لصوته ، والبطّ بّطاً ، حكاية لأصواتها» (٤٥).

وميّز بين المعاني الحسية بدلالة الأصوات مثل «قط الشيء» إذا قطعه عرضاً «وقدّه» إذا قطعه طولاً ، ولذلك أن منقطع الطاء أقصر مدة من منقطع الدال » (٤٦) .

وفرق بين المعاني الحسية والمعاني النفسية من خلال أصوات الكلمات من ذلك : «الخذأ – بالهمزة – في ضعف النفس ، والخذا – غير مهموز – في استرخاء الأذن ... ومعلوم أن الواو لاتبلغ قوة الهمزة ، فجعلوا الواو لضعفها – للعيب في الأذن ، والهمزة – لقوتها – للعيب في النفس . من حيث كان عيب النفس أفحش من عيب الأذن » (٤٧) .

فأنت ترى إلى ابن جنّي ، وهو يصطنع هذا المقال ، وكأنه لاينظر إلى قصدية اللغة على نحو مانص عليه الفلاسفة ، وإنما جعل معيار العلاقة بين النفس والخارج معياراً عقلياً لغوياً بحتاً ، فجعل المتكلم منفصلاً عن الواقع متصلاً به في آن واحد ، يفسره لغوياً ، وينقله إلى الآخرين في محاولة لفهم ارتباط الألفاظ بالحقيقة الخارجية ، ولايدّعي ابن جنّي أنه قد وصل في محاولته إلى جوهر الحقيقة فيستدرك بعد هذا كله بقوله : «نعم ، وقد يمكن أن تكون أسباب التسمية تخفي علينا لبعدهما في الزمان عنا ، ألا ترى إلى قول سيبويه : «أو لعل الأول وصل إليه علم لم يصل إلى الآخر» يعني أن الأول شاهد الحال ، فعرف السبب الذي له ومن أجله ماوقعت عليه التسمية ، والآخر – لبعده عن الحال – لم يعرف السبب للتسمية» (٤٨) .

ونظرة ابن جنّي لاتعدو أن تكون متابعة لما قرره علماء اللغة

قبله ، ومنهم ابن قتيبة « - ٢٧٦ هـ» ، فقد قرر أنهم «قد يفرقون بين المعنيين المتقاربين بتغيير حرف في الكلمة حتى يكون تقارب مابين اللفظين كتقارب مابين المعنيين .. كقولهم لِما ارفضّ على الثوب من البول إذ كان مثل رؤوس الإبر : «نضح» ورشّ الماء عليه يجزئ من الغسل ، فإن زاد على ذلك قليلا قيل له : «نضخ» ولم يجزئ فيه إلا الغسل» (٤٩) ، ومن أمثلته ماشار إليه ابن جني «- ٣٩٢ هـ» فقد حكى تمييزهم بين «القضم» و«الخضم»، فقال: «والأكل بأطراف الأسنان» «قضم» «وبالفم» «خضم»(٥٠) وكان فضل ابن جني في هذا البحث أنه عدد الأمثلة ، واتجه إلى تعليلها وفق منهجه العام القائم على التعليل والاحتفال به .

وقد ردّ البلاغيون واللغويون مذهب عباد بن سليمان ، وأظهروا فساده من وجهة بلاغية ولغوية «ففساد هذا القول أنه يفضي إلى عدم نقله إلى المجاز وإلى عدم وضع اللفظ للشيء وضدّه..» (٥١) . وردّ مذهب ابن جني لعدم الفائدة من التشاغل به، ولأنه عناء لاطائل تحته ، فأورد ابن السيد البطليوسي آراء ابن جنّي في بعض الأصوات مثل شدّة القاف ورخاوة الخاء ، ورأى أن ذلك قياس غير مطّرد ، وأن عمل ابن جنّي عناء لافائدة منه(٥٢) .

الحقيقة اللغوية في الألفاظ :

فهم علماء العربية أن اللفظ حين يطلق على المسمى يدل دلالات متعددة ، وليست الدلالة اللفظية الوضعية نوعاً واحداً ، فقد يتضمن اللفظ دلالة غير ظاهرة . لأن الانسان يتدخل في هذه الدلالات ، فهو يستعمل عقله في فهم معنى اللفظ إنْ كان سامعاً ، وفي تحميلة معاني معينة إن كان متكلماً، فحاولوا أن يصوغوا نظرية

في دلالة الألفاظ لاتغفل أهمية الإنسان وعقله في تحديد المقصود من الألفاظ ، وفسروا في هذه النظرية مشكلة معنوية كبيرة هي مشكلة «معنى المعنى» .

وقسموا دلالة الألفاظ الوضعية «باعتبار» العلاقة الوضعية بين الدالّ والمدلول أقساماً متعددة .

أولها : دلالة اللفظ علي تمام ماوضع لـه [٥٣] ، فيتطابق ماتحدده خصائص اللفظ «مفرداً أو مركباً» وملابساته وكيفياته ، ومايدركه السامع ويفهمه من اللفظ المرسل مع ماوضع له ذلك اللفظ [٥٤] . وتسمى دلالة المطابقة [٥٥] ، وسماها الفخر الرازي « – ٦٠٦ هـ» الدلالة الوضعية ، وبينها بقوله : «فالوضعية كدلالات الألفاظ على المعاني التي هي موضوعة بإزائها كدلالة الحجر والجدار والسماء والأرض على مسمياتها ، ولاشك في كونها وضعية ، وإلا لاتّسع اختلاف دلالتها باختلاف الأوضاع»[٥٦] . وهي الدلالة التي ترجع إلى نشأة اللغة في تصورهم، «لأن الواضع إنما وضع اللفظ للدلالة على تمام الموضوع له فهي الدالة المنسوبة إلى الواضع» [٥٧] . وتقيد الدلالة عادة بالإستعمال ، فاللفظ الموضوع لايحمل معنى الحقيقة أو المجاز أي لايحمل معنى الدلالة الاصلية أو التغير الدلالي قبل الاستعمال «ومقتضى هذا الاحتراز أن يكون اللفظ قبل الاستعمال وبعد الوضع يسمى كلمة، ويشهد له قولهم : «الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد ، فيه احتمال»[٥٨] . وتتضمن هذه الدلالة الألفاظ مفردة – كما مرّ – كما تتضمن الكلام ، وهو الجمل ، فقد تدل الجملة على تمام ماوضعت له «كدلالة قولنا : «قام زيد» على الإخبار بثبوت حدث القيام من الذات المسماة «زيد» [٥٩] . وهذه الدلالة اللفظية مطابقة للواقع مطابقة تامة ، ولاكمال أو نقصان في دلالتها «فيستحيل تطرق الكمال والنقصان إليها ، فإنّ السامع للفظ أمّا أن

يكون عالماً بكونه موضوعاً لمسمّاه ، أو لايكون . فإن كان عالماً به عرف مفهومه بتمامه ، وإن لم يكن عالماً به لم يعرف منه شيئاً أصلاً» [٦٠] . ويحتم هذا الأمر النظر في المعاني والألفاظ الدالة عليها، وإن كان يجب لكل معنى لفظ يقابله ويوضع بإزائه ، ويعني ذلك كثرة الألفاظ بحيث لايمكن أن تتناهى لعدم تناهي المعاني ، ولذلك قال الرازي : «لايجب أن يكون لكل معنى لفظ ، لأن المعاني التي يمكن أن تعقل لاتتناهى ، والألفاظ متناهية ، لأنها مركبة من الحروف ، والحروف متناهية ، والمركب من المتناهي متناه ، والمتناهي لايضبط مالا يتناهى ، وإلا لزم تناهي المدلولات» [٦١] . ولذلك قسمت المعاني ، فجعلت لبعضها ألفاظ دالة عليها ، لأنها كثيرة الدوران في الذهن ، أو لأن الحاجة تشتد إليها فقالوا : «فالمعاني منها ماتكثر الحاجة إليه ، فلا يخلو من الألفاظ ، لأن الداعي إلى وضع الألفاظ لها حاصل والمانع زائل ، فيجب الوضع ، والتي تندر الحاجة إليها يجوز أن يكون لها ألفاظ وألا يكون » [٦٢] .

وتعاد إلى الدلالة الوضعية أو دلالة المطابقة كل صورة لفظية ، لأننا حين نريد معرفة أصل الكلام ، فإننا نستطيع ذلك بإرجاعه إلى الدلالة المطابقية ، فهي الحقيقة الأولى التي يصدر عنها المتكلم العارف لأوضاع اللغة ، ولأنها دلالة ثابتة تهيأت في أذهان الناس في مجتمع لغوي ما بفعل العادات اللغوية التي ألفوها ، ونلجأ لمعرفة ذلك إلى مايسميه المحدثون «محور الإبدال» [٦٣] . بمعنى أن نستبدل بكل مفردة مايُراد منها ، ونلاحظ التبدل المعنوي الذي حصل في الصيغة اللغوية على أن تكون المرادفات دالة على المفهومات نفسها، فإن بقيت الدلالة نفسها دون زيادة أو نقصان وصلت إلى المعنى المقصود من الكلام مثال ذلك : «إذا أردت تشبيه زيد بالأسد في

الشجاعة ، فإنْ أفدت هذا المعنى بالدلالة الوضعية ، وقلت: زيد يشبه الأسد في الشجاعة ، فقد أفدت مقصودك بألفاظ دالة عليه دلالة وضعية . وهذه الافادة تمنع من تطرقِ الزيادة والنقصان إليها ، لأنك إن نقصت من هذه الألفاظ شيئاً فقد نقصت من المعنى لامحالة ، وإن زدت فيها فقد زدت في المعنى لامحالة ، وإنْ أقمت مقام كل كلمة مايرادفها امتنع أن تزداد تلك الإفادة قوة بسبب ذلك ، لأن السامع لها إنْ عرف كونها موضوعة بإزاء مفهومات الألفاظ الأول كان فهمه منها كفهمه من تلك الألفاظ الأول ، وإنْ لم يعرف ذلك لم يفهم منها ذلك المعنى» (٦٤) ، ويمكن الاستدلال على أن الدلالة الوضعية أو المطابقية أصلٌ تتمثل فيه الدّلالة الحقيقية على المعاني بدقة شديدة لايتطرق إليها الإيجاز والاختصار والتطويل والإطناب والحذف أنها تستعمل في العلوم العقلية «لعدم احتمالها للزيادة والنقصان الموقعين في الغلط والشبهة»(٦٥) ، فهي تدل – إن كانت الألفاظ مفردة – على تمام ماوضعت له ، وإن كانت الألفاظ مركبة على مطابقة تامة للحدث الموجود في الخارج .

والحقيقة إن إعادة الصياغة اللغوية والأدبية منها خاصة تحتاج إلى مزيد من التأمل والأيضاح، لأن استبدال المفردات ،وإعادة الصيغ أمران يرجعان إلى شخصين مختلفين ، أو إلى الشخص الواحد الذي يقوم بصنع الصياغتين لمعنى ما من المعاني ، وتكون هذه الإعادة في موقفين متباينين ومتباعدين ، ولذلك كان لا بد من التباين في المعاني بين الصيغتين ، «وذلك أن ليس كلامنا فيما يفهم من لفظتين مفردتين نحو «قعد» و «جلس» ، ولكن فيما فهم من مجموع كلام ومجموع كلام آخر، نحو أن تنظر في قوله تعالى «ولكم في القصاص حياة» (٦٦)، وقول الناس «قتل البعض إحياء للجميع» ، فإنه وإنْ كان قد جرت عادة الناس بأن يقولوا في مثل

هذا : «إنهما عبارتان معبّرهما واجد» ، فليس هذا القول يمكن الآخذ بظاهره ، أو يقع لعاقل شكٌ أن ليس المفهوم من أحد الكلامين المفهوم من الآخر » (٦٧) ، فإعادة الصياغة تعني إعادة تصور المعنى ، لأن ذلك يتم بألفاظ أخرى لها دلالتها المباينة لدلالة ألفاظ الصياغة الأولى «لأنه لاسبيل إلى أن تجيء إلى معنى بيت من الشعر أو فصل من النثر ، فتؤديه بعينه وعلى خاصيته وصنعته بعبارة أخرى ، حتى يكون المفهوم من هذه هو المفهوم من تلك لايخالفه في صيغة ولاوجه ولا أمر من الأمور ، ولايغرنك قول الناس: قد أتى بالمعنى بعينه ، وأخذ معنى كلامه فأداه على وجهه ، فانه تسامح منهم ، والمراد أنه أدى الغرض ، فأما أن يؤدي المعنى بعينه ، على الوجه الذي يكون عليه في كلام الأول .. ففي غاية الاحالة» (٦٨).

ولم ينحِ علماؤنا – وهم صدد البحث في معنى الألفاظ الأصلي – العقل جانباً فأبرزوا عمله في تحديد الدلالة اللفظية الوضعية ، وجعلوا النوع الثاني منها : دلالة التضمن ، والنوع الثالث : دلالة الالتزام ، وهما فرعان للدلالة اللفظية الوضعية (٦٩).

غير أن الرازي انفرد عنهم ولم يعتدّ بهذه القسمة ، فسمى دلالة التضمن والالتزام دلالة عقلية ، أمّا المطابقية فسماها لفظية . وشرح ذلك بقوله : « وأما العقلية فإما على مايكون داخلاً في مفهوم اللفظ كدلالة «البيت» على «السقف» الذي هو جزء مفهوم البيت ، ولاشك في كونها عقلية لامتناع وضع اللفظ بإزاء حقيقة مركبة ، ولايكون متناولا لأجزائها ، وإما على مايكون خارجاً عنه كدلالة «السقف» على «الحائط» فإنه لما امتنع انفكاك «السقف» عن «الحائط» عادة كان اللفظ المفيد لحقيقة السقف مفيداً للحائط بواسطة دلالته على الأول ، فتكون هذه الدلالة

عقلية» [٧٠] وربط بين مفهوم الدلالة العقلية . كما أوضحه – وبين ماسماه عبد القاهر الجرجاني « – ٤٧٢ هـ» «معنى المعنى» ، فقال: « وعبر الشيخ عما قلنا بأن قال : هاهنا عبارة مختصرة ، وهي أن نقول : المعنى ، ومعنى المعنى ، فتعني بالمعنى : المفهوم من ظاهر اللفظ ، وهو الذي يفهم منه بغير واسطة ، وبمعنى المعنى : أن يفهم من اللفظ معنى ، ثم يفيد ذلك المعنى معنى آخر» [٧١] .

وتقوم فكرتا التضمن والالتزام ، وهما فرعا الدلالة العقلية على فكرتي الإدراك والتداعي ، لأنهما عمليتان عقليتان ترتبطان بالوضع ، لكنهما محاولة من الإنسان لاستشفاف أبعاد معنوية أخرى للفظ غير التي دلّ عليها بالوضع ومتصلة بأسباب عديدة بنشأة اللغة الأولى حيث وضعت الألفاظ دلالة على مسميات بأعيانها ، لأن مستعمل اللغة يشتمل ذهنه على معان كثيرة يمكن أن يحملها للفظ الواحد بسبب كثرة المعاني وقلة الألفاظ وعدم دقتها في الدلالة على ما في الذهن ، وذاك أن «معنى دلالة اللفظ هو أن يكون اللفظ اسماً لذلك المعنى على سبيل القصد الأول ، فإن كان هناك معنى آخر يقارن به ذلك المعنى مقارنة من خارج يشعر الذهن به مع شعوره بذلك المعنى الأول فليس اللفظ دالاً عليه بالقصد الأول ، وربما كان ذلك المعنى محمولاً على ما يحمل عليه معنى اللفظ كمعنى الجسم مع معنى الحسّاس ، وربما لم يكن محمولاً كمعنى المحرك مع المتحرك»[٧٢] .

ونفهم التضمن على أنه دلالة عقلية يدل على جزء ما وضع له اللفظ كدلالة الإنسان على الحيوان [٧٣] فهو قسم من الدلالة اللفظية «يكون ما تحدده الخصائص والملابسات والكيفيات ، وما يدركه السامع ويفهمه من اللفظ المرسل لازماً داخلياً لما وضع له ذلك اللفظ» [٧٤] .

فعندما يرسل اللفظ يفهم السامع ما يدل عليه دلالة عامة ثم ينتقل ذهنه إلى دلالات جزئية يتضمنها اللفظ نفسه ، ويوحي بها إلى السامع ، بحكم الارتباط الذهني بين الصورة الذهنية التي أثارها اللفظ وبين مدلولات عديدة ، فكلمة«الإنسان» تفيد معنى معيناً هو ذلك المخلوق المعروف ، ولكن الذهن بسبب تراكم التجربة والمعرفة والثقافة يربط الإنسان بمفهومات عديدة أخرى منها «الحيوان» ، فدلالة الحيوان جزء تتضمنها الدلالة العامة لكلمة الإنسان ، لكن هذا التداعي الذي أثارته كلمة الإنسان في الذهن لايخرج عن حدود دلالة اللفظ نفسها ، فالذهن لم يقحم عليها دلالة من الخارج ، أي من خارج دلالتها نفسها ، وعملية الربط بين مفهوم اللفظ الكلي ، ومفهومه الجزئي عملية نفسية ناقشها أرسطو قديماً في مقاله عن التذكر «حيث قدم ملاحظة أساسية تقول: أن شيئاً ما يذكرك بآخر، وتتساءل : إذا كانت "أ" تذكرك بـ " ب" فما هي الصلة بين " أ " و " ب " ؟

ولقد أجاب على هذا السؤال بأن الصلة تكون أحياناً صلة تشابه وأحياناً أخرى صلة تضاد وأحياناً ثالثة صلة اقتران » (٧٥).
وطور «جون لوك» هذا المفهوم وأوضحه فرأى «أن كلّ الأفكار البسيطة مشتقة من الخبرة وغالباً من الخبرة الحسية الصادرة جزئياً عن العالم الخارجي وكذلك عن عملياتنا العقلية ذاتها، ونحن قادرون على أن نوفق بين الأفكار البسيطة التي تشكل العناصر ونؤلف منها أفكاراً مركبة لاحدّ لنوعها» (٧٦) ، ومعيار صحة الفكرة العودة إلى أصلها، فنعلم منه أنها فكرة مسوغة أو هي على غير هذا الوجه(٧٧).

فالمثير اللفظي يُحرّض الذهن على اكتشاف جزيئاته ، ويختلف الربط بين الكلمات بعضها مع بعض ، وبين جزئيات الدّوال

اللفظية «بحسب الأعمار من جهة ، وبحسب المهنة والوسط الذي يعيش فيه الإنسان من جهة أخرى»[٧٨] ، وتدل على ذلك تجربة «يونج» ، حيث رأى أن المثيرات اللفظية اختلفت ارتباطاتها بين الأم وابنتها ، من ذلك : [٧٩]

الكلمة المنبّهة	الأم	البنت
بحيرة	كثير من الماء	كبيرة
سن	تعض	أوجاع
قلم	طويل	أسود
حب	طفل	أبي وأمي

فاللفظة التي نبهت الذهن أثارت فيه مفاهيم جزئية تنضوي تحت : المفهوم العام الذي تدلّ عليه ، لأن الذهن ليس شيئاً جامداً، وإنما هو تجمع واسع للخبرات المحصلة ، فأدرك علماؤنا أن الدالّ اللفظي يثير في الذهن لوازم جزئية عديدة نتبيّنها ، لأنها محمولة على ما يحمل عليه معنى اللفظ كمعنى الجسم مع الحساس ، وربما لم يكن محمولاً كمعنى المحرك مع المتحرك [٨٠] ، فدلالة اللفظ على المعنى لاتعني «أن يكون إذا دلّ اللفظ لم يكن بدّ من وجود ذلك المعنى ، فإنك تعلم أن لفظ المتحرك إذا دلّ لم يكن بد من أن يكون هناك «محرك» ، ولفظة «السقف» إذا دلّت لم يكن بدّ من أن يكون هناك أساس ، ومع ذلك لانقول : أن لفظة المتحرك مفهومها ودلالتها المحرك ، ولفظة السقف مفهومها ودلالتها الأساس ، وذلك أن معنى دلالة اللفظ هو أن يكون اسماً لذلك المعنى على سبيل القصد الأول» [٨١] .

وطفقوا وفق هذه التصورات يبحثون عن الجذور الأولى للكلمات ، وهي الأصول المعنوية الأصلية والتي عبرت عنها الألفاظ اللغوية ، لأن الألفاظ عبّرت عن المعاني الذهنية المتصورة ، وارتبطت أية صورة لفظية بالدلالة المطابقية في أذهانهم ، فكان البحث عن المعنى وراء دلالة الألفاظ يشمل البحث في الصوت اللغوي الدّالّ والتشكل الصوتي ، وفي دلالة المفردة ، وفي صيغة المفردة الصرفية ، وفي معناها المعجمي ، وفي علاقاتها السياقية ضمن التركيب « وهكذا يصبح المعنى مشققاً ، ويستقل كل فرع من فروع الدراسات اللغوية بقسط من هذا المعنى يوضحه ، ويبيّن عنه، ويعين على كشفه بقطع النظر عما إذا كان هذا القسط مما يتصور فهمه مستقلاً عن الهيكل العام للمعنى المركب أم لا» [٨٢].

وقد مرّ بنا سابقاً بحث عباد بن سليمان وابن جنّي في القيمة التعبيرية للحرف ، ولكن الذي ملك علي ابن جني جنانه سوى ذلك ما يطلق عليه «الاشتقاق الكبير» ، فقد أولع به ، وتحدث عنه باسهاب في كتابه الخصائص «وللولوع بالاشتقاق الكبير ارتباط وثيق بمذهب المؤمنين بدلالة الحرف السحرية وقيمته التعبيرية الموحية، عند اولئك الذين مالوا إلى الاقتناع بوجود التناسب بين اللفظ ومدلوله ، في حالتي البساطة والتركيب ، حتى رأوا إثبات القيمة التعبيرية للصوت البسيط ، وهو حرف واحد كإثبات هذه القيمة نفسها للصوت المركّب كيفما كانت صورة تركيبه» [٨٣] ومن أمثلته ما ذكر ابن جني في معنى «ق و ل » حيث قال «فأقول : أن معنى «ق و ل » أين وجدت ، وكيف وقعت ، ومن تقدم حروفها على بعض ، وتأخره عنه ، أنما هو للخفوف والحركة، وجهات تراكيبها الست مستعملة كلها ..» [٨٤] ، وذكر الأصول التي تفرع عن «ق و ل» وهي :[«ق و ل »«ق ل و» «و ل ق»«ل ق و»«ل و ق »«و ق ل »] وحاول بلطف الصنعة

تأويل معانيها ليردها إلى الأصل المعنوي الذي ابتدأ بذكره . والحقيقة أن تأويله يدل على قدرته على التفريق بين المعاني أو تشقيقها ، ولكنه يظل عملاً عقلياً لايتصل بواقع اللغة ، فهو تمرين عقلي ، وعمل صرفي دقيق يحتاجه عالم الصرف ولذلك قال عنه ابن جنّي وقد اسماه «الاشتقاق الأكبر» : «هذا موضع لم يسمّه أحد من أصحابنا غير أن أبا علي – رحمه الله – كان يستعين به ، ويخلد إليه، مع إعواز الاشتقاق الأصغر ، لكنه مع ذلك لم يسمّه ، وإنما كان يعتاده عند الضرورة ، ويستروح إليه ، ويتعلل به » [٨٥].

ومن تأويلاته التي تدل على لطف الصنعة قوله : «الأصل الأول : «ق و ل » وهو القول ، وذلك أن الفم واللسان يخفان به، ويعلقان ويمذلان به [٨٦] وهو ضد السكوت الذي هو داعية إلى السكون ، ألا ترى أن الابتداء لما كان أخذاً في القول ، لم يكن الحرف المبدوء به إلا متحركاً ، ولما كان الانتهاء أخذا في السكوت لم يكن الحرف الموقوف عليه إلا ساكناً » [٨٧] .

أمّا الاشتقاق الأصغر ، وهو ما نعنيه بكلمة الاشتقاق حيث نطلقها فإنه « أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معنى ومادة أصلية وهيئة تركيب لها ، ليدلّ بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة لأجلها اختلفا حروفا أو هيئة تركيب كضارب من ضرب ، وحَذِرٌ من حَذِرَ » [٨٨] ، فاشتقاق كلمة من أخرى جعلتهم يعتقدون أنّ هناك أصلاً للكلمات المشتقة وهو المادة أو الجذر الذي يتسم بأنه يدلّ على أصل المعنى ، ومنه فرّعت الكلمات « فألفاظ اللغة العربية تتجمع في مجموعات ، كل مجموعة منها تشترك مفرداتها في حروف ثلاثة ، وتشترك في معنى عام ثم تنفرد كل كلمة في المجموعة وتتميز عن قريباتها في النسب بصيغتها أو مبناها ، وتختلف في معنى خاص بها ناشيء عن صيغتها أو عنها وعن غيرها من الملابسات التي

أكتسبها حياة خاصة » [٨٩] ، وهذه القضية البنائية في اللغة العربية خاصة لاعامة بمعنى أن العربية تمتاز بها من اللغات الأخرى «ويمكننا أن نقول : إن الألفاظ العربية تتجمع في قبائل وأسر معروفة الأنساب وتحمل هذه الألفاظ دوماً دليل معناها وأصلها وميسم نسبها ، وذلك في الحروف الثلاثة الأصلية التي تدور مع ما يتولد عنها ويشتق منها من ألفاظ ، وتختلف مفردات هذه المجموعات أو أسر الألفاظ كثرة وقلة كالقبائل ، منها المنجب والعقيم والمكثر والمقل» [٩٠].

أمّا طريق معرفة الأشتقاق للوصول إلى أصل الصيغة الدالة على معني الأصل فهي «تقليب تصاريف الكلمة حتى يرجع منها إلى صيغة هي أصل الصيغ دلالة اطراد أو حروفاً غالباً ، كضرب ، فإنه دالّ على مطلق الضرب فقط ، أمّا ضارب ومضروب ويضرب وأضرب فكلها أكثر دلالة وأكثر حروفاً ، وضرب الماضي مساو حروفاً وأكثر دلالة وكلها مشتركة في "ض ر ب" وفي هيئة تركيبها» [٩١].

وفرّقوا لذلك بين الاسم والفعل والحرف وفق أصول المفرادات المعنوية الدالة على وضعها ، فحدّ السيرافي الاسم فقال : «كلمة دلت على معنى في نفسها من غير اقتران بزمان محصّل» [٩٢]، وميّزوا بينه وبين الفعل الذي يدلّ على شيئين الحدث والزمان ، والحرف الذي يدل على معنى في غيره [٩٣] ، فالاسم «له دلالة على الحقيقة دون زمانها ، فإذا قلت زيد منطلق لم يفد إلا إسناد الإنطلاق إلى زيد . أما الفعل فله دلالة على الحقيقة وزمانها، فإذا قلت : انطلق زيد أفاد ثبوت الانطلاق في زمان معين لزيد» [٩٤].

وبيّنوا الأصل في دلالة الاسماء ، فقد يخطر إلى البال أن بعضها

له دلالتان مثل أسماء الاستفهام : أين وكيف ومن ، فلا يتهيأ لنا حدّها بأنها دالّة على معنى في نفسها ، وقد عللت دلالتها على الاستفهام بأنها دلالة من خارج «وذاك أنّ «مَنْ» يدل على معنى الاسمية بمجردها واستفادة الاستفهام إنما هو من خارج من تقدير همزة الاستفهام معها ، فكأنك إذا قلت : مَنْ عندك ؟ أصله أمن عندك؟ فهما في الحقيقة كلمتان : الهمزة إذ كانت حرف معنى ، ومَنْ الدالّة على المسمى ، لكنه لما كانت «مَنْ» لاتستعمل إلا مع الاستفهام استغني عن همزة الاستفهام للزومها إياها ، وصار «مَنْ» نائبة عنها ، ولذلك بنيت ، فدلالتها على الاسمية دلالة لفظية ودلالتها على الاستفهام من خارج»(٩٥).

وجمعوا بين الاسم والمصدر ، وميّزوا بينهما وبين الفعل «لأن الأحداث تدلّ على أزمنة مبهمة إذ لايكون حدث إلا في زمان ، ودلالة الفعل على زمان معلوم أمّا ماض وإما غير ماض»(٩٦). وجعلوا حدّهم قائماً على مراعاة أوضاع اللغة لا ما يفهم من طريق الاشتقاق (٩٧) ، واعتدوا بالدلالة اللفظية أي الدلالة الوضعية في فهم حدود المفردات ، فنبهوا لذلك ، وهم بصدد الحديث عن المصادر فقال ابن يعيش : « لأنا نريد بالدلالة الدلالة اللفظية والمصادر لاتدل على الزمن من جملة اللفظ ، وإنما الزمان من لوازمها وضروراتها ، وهذه الدلالة لا اعتداد بها» (٩٨) ، ذلك أن الحدود كما قلنا تراعي أوضاع اللغة لا ما يفهم من طريق الاشتقاق.

وثارت بينهم نقاشات طريفة حول مفهوم التضمن ، فقد اعترض بعضهم على قضية ادراك الذهن «الكل» أولاً ، ومن ثم إدراكه الجزئيات المرتبطة به ، فرأوا أن الذهن ينتقل من الجزئيات إلى الكليّات ، وبعضهم ذهب إلى خلاف ذلك ، وحصيلة نقاشهم

في هذه المسألة قولهم : «فإن قيل : ينبغي أن يكون الأمر بالعكس ، لأن فهم الجزء سابق على فهم الكل ، فالمفهوم من الإنسان أولاً هو الجسم ثم الحيوان ثم الإنسان ، قلنا : الأمر كذلك ، لكن القوم صرّحوا بأن التضمن تابع للمطابقة ، لأن المعنى التضمني إنما ينتقل إليه الذهن من الموضوع له فكأنهم بنوا ذلك على أن التضمن هو فهم الجزء وملاحظته بعد فهم الكل ، وكثيراً ما يفهم الكل من غير التفات إلى الأجزاء»(٩٩)، ونسب قوم الفكرة إلى ابن سينا (١٠٠) ، غير أننا نجدها موضحة مفصلة لدى عبد القاهر الجرجاني ، فقد تحدث عنها في تضاعيف بحثه عن تشبيه «الجملة» و «تشبيه التفصيل» ، فرأى «أن الجملة أسبق إلى النفوس من التفصيل ، وأنك تجد الرؤية نفسها لاتصل بالبديهة إلى التفصيل ، ولكنك ترى بالنظر الأول ، والوصف على الجملة ، ثم ترى التفصيل عند إعادة النظر .. كذلك : تجد الجمل أبداً هي التي تسبق إلى الأوهام ، وتقع في الخاطر أولاً ، وتجد التفاصيل مغمورة فيما بينها ، وتراها لاتحضر إلا بعد إعمال الرويّة واستعانة بالتذكير»(١٠١).

وترتبط هذه المسألة بفهم معاصر لعلم النفس عبّر عنه «فونت» في حديثه عن مهمة العلم النفسي ، فقال : «إن الخبرة تأتي على شكل مركبات لاعلى شكل عناصر مفردة ، وإن كل خبرة وكل فكرة وكل انفعال وكل «إرادة عمل» هي مركب ، ولذلك فإن علم النفس هو أولاً تحليل هذه العمليات المركبة إلى عناصرها ثم التعرف على كيفية ترابط هذه العناصر وقوانين هذا الترابط»(١٠٢). وكذلك فإن الألفاظ المسموعة تأتي على صورة «كليّة» يفعلها الانسان ، ويربطها في ذهنه وفق خبراته بجزئياتها التي تتضمنها .

ولاتخرج دلالة الالتزام عن هذه المفاهيم المرتبطة بالتداعي والادراك لدى علمائنا ، وإن كانت اكثر ارتباطاً بفكرة التداعي ، فالالتزام «يكون ماتحدده الخصائص والملابسات والكيفيات ، وما يدركه السامع ، ويفهمه من اللفظ المرسل لازماً خارجاً عما وضع له ذلك اللفظ يتداعى إلى الوعي بمجرد سماع ذلك اللفظ مكتنفا بمساقاته وقرائنه الحالية واللفظية التي تختلف في اقتدارها على إثارة هذه الدلالة»[١٠٣] ، فهي دلالة اللفظ على خارج عما وضع له كدلالة الإنسان على الضاحك[١٠٤] ، وهي دلالة عقلية ، أيضاً اشترطوا لها مايسمى «اللزوم الذهني» ، وفيه لاينفك ماوضع له اللفظ أي «الصورة الذهنية للشيء» والخارج عنه ، فيتداعى إلى الذهن المعنى الخارجي حين يتصوّر الإنسان ماوضع له اللفظ في ذهنه ، وإما أن يكون هذا التداعي على الفور أو بعد التأمل في القرائن ، واشترطوا « اللزوم الذهني » لكي لايتداعى إلى ذهن السامع ارتباطات كثيرة ، فتكون نسبة الخارج إلى الموضوع له كنسبة سائر الخارجيات إليه ، فتصبح دلالة اللفظ على هذا الخارج المقصود دون غيره ترجيحاً دون مرجح .

وتدل دلالة الالتزام على أن سامع اللفظ يتعقل أولا المعنى المطابقي ، ويفهم اللفظ في سياقه اللغوي ، ومن ثم يربطه بمعنى من خارج معناه المطابقي ، وقد يكون التلازم بين هذين المعنيين المطابقي واللازم عقليا ،وقد يكون مما يشبه اعتقاد المخاطب بسبب عرف عام أو خاص اطّرد حتى أضحى استحضار أحدهما مستلزما للآخر ، بل لو اعتقد المخاطب التلازم كان ذلك كافياً في اللزوم الذهني[١٠٥] ، فالفرق بين الدلالة التضمنية ، والدلالة الالتزامية هو أن التضمنية انتقال من دلالة اللفظ الكلية إلى دلالته الجزئية الداخلية، وأما الالتزامية فانتقال من الدلالة الوضعية إلى لازم لها

خارج عنها ، وكلتاهما دلالة عقلية ، وانتقال من معنى إلى معنى المعنى ، وتصوروا أن الدلالة المطابقية هي التي تنقل التصورات الذهنية على حقيقتها ، وأن الدلالة العقلية هي من فعل الخبرات الإنسانية التي قد تنظر إلى الشيء من وجهات عديدة ، فيرى فيه كل إنسان مالا يراه الآخرون ، لأن طريقة النظر إلى الشيء تتفاوت على نحو واسع بين إنسان وآخر وفق خبرة كل منهما ، وطريقة النظر إلى الشيء .

والحقيقة أن هذه النظرة إلى دلالات الألفاظ قد فسرت علاقة الإنسان بالحقيقة الخارجية ، وطريقة تصوره لما حوله في البيئة ، وأوضحت عمل العقل البشري ، وهو ينظر إلى الأشياء من حوله ، فيرسمها صوراً مجردة في الذهن قد يتداخل بعضها مع بعضها الآخر بسبب اقتران المفاهيم والتصورات من الشيء الواحد ، أو بسبب تعدد وجهات النظر إلى هذا الشيء ، لاختلاف طبائع البشر وثقافاتهم وتصوراتهم ، ولذلك لم يجعلوا الحقيقة شيئاً ثابتاً له دلالة لفظية لاتشوبها شائبة ، بل نظروا إليها وفق طبيعة العقل وتناوله الأشياء ، فانتقلوا من التصور الذهني للخارج الذي جعلوه مفهوماً عقلياً ، وأصلاً معنوياً مرتبطاً باللفظ المعبر عنه دون انفكاك ، وجعلوا تصور الإنسان الخارج عن هذا المفهوم الأولي خروجاً باللفظ إلى معان أخرى دلّ عليها اللفظ نفسه ، وارتبط معه في ذهن المتصور الذي يعبّر عن تصوره بالألفاظ ، وفي ذهن السامع الذي يثيره اللفظ فيتصور ما أراده المتكلم يسبب وجود تجربة حياتية ولغوية واحدة تجمع بينهما .

وجعلوا الدلالة الوضعية أصلاً للدلالة العقلية ، لأن اللغة قد وضعت لتدل أسماؤها على المسميات التي يتصورها ذهن الانسان ، وحين تدل القرائن والأحوال على اقتران الدلالة الوضعية بلازم

داخلي وخارجي على أن يتم ذلك في ذهن الإنسان ، فإنّ الأصل والحقيقة الأولى التي وضعت لها الألفاظ قد تبدلت وخرجت عن معناها إلى دلالات أخرى ، ولذلك جعل الرازي الدلالة العقلية أو مايسمى معنى المعنى أصلاً للمجاز والكناية والتمثيل (١٠٦) ، لأن المتكلم يستطيع بها أن يعطي السامع ظلال المعنى ، وأن يوحي إليه بالمراد من خلالها . فتصور المعنى قائم على دلالة اللفظ على المعنى الأصلي الذي كانت عليه اللغة في نشأتها البسيطة الأولى ، أمّا دلالته على غير ذلك فإنها مرتبطة بفهم السامع للكلام فهماً عقلياً يجمع بين المعنى الأصلي وظلاله التي تتكون في الذهن نتيجة التجربة والثقافة وطريقة النظر إلى الأشياء .

ولّما وقَرت في نفوسهم مسألة الدلالات اللفظية الوضعية بأنواعها فإنهم وجّهوا أبحاثهم إلى الألفاظ المفردة وفق مافهموه من دلالاتها ، ورأوا أنها تؤدي معنى الأصل بالاشتقاق فذهبوا إلى أن الاسم قد جعل تنويهاً ودلالة على المعنى ، لأن المعنى تحت الاسم(١٠٧) ، ولم يمنع الخلاف بين الكوفيين والبصريين تقرير هذه الفكرة ، فكلتا الجماعتين كانت تضع في حسبانها الوصول إلى معنى الأصل بطريق الاشتقاق ، وإن كانت مختلفتين في هذا المعنى ، مما أدى إلى الاختلاف في اشتقاق المفردة .

ومن أمثلة اختلافهم في معنى الأصل الذي وجّه تباينهم في اشتقاق المفردات الخلاف في أصل اشتقاق الاسم ، فقد ذهب الكوفيون «إلى أن الاسم مشتق من الوسم وهو العلامة» (١٠٨) ، واحتجوا لقولهم بأن قالوا : «إنما قلنا إنه مشتق من الوسم ، لأن الوسم في اللغة هو العلامة ، والاسم وَسْم على المسمى ، وعلامة له يعرف به ، ألا ترى أنك إذا قلت : زيد أو عمرو دلّ على المسمى ، فصار كالوَسْم عليه ؟ فلهذا قلنا : إنه مشتق من الوسم ،

ولذلك قال أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب : الاسم سمة توضع على الشيء يعرف بها »[109] .

وذهب البصريون إلى أنه «مشتق من السموّ ، وهو العلو»[110] ، واحتجوا لما ذهبوا إليه بأن قالوا : «إنما قلنا إنه مشتق من السُموّ ، لأن السمو في اللغة هو العلوّ ، يقال : سما يسمو سموّا إذا علا ، ومنه سُميت السماء سماء لعلوّها ، والاسم يعلو المسمى ، ويدل على ما تحته من المعنى ، ولذلك قال أبو العباس محمد بن يزيد المبرد : الاسم مادلّ على مُسَمّى تحته»[111] فاتفق الفريقان على أمر واحد هو أن الاسم دالّ على معنى واختلفا في علاقة الاسم بمسماه مما وجه الاشتقاق وجهتين متباينتين.

وكانوا إذا بحثوا في أصل المفردة أعادوها إلى الأصل الأول ، كما تصوروه ،وهو الأصل المعجمي الذي يدلّ على دلالة الألفاظ على المعاني الأول قبل أن تتغير دلالالتها في تراكيب مستجدّة ، فكانوا يعودون بدلالة اللفظة إلى دلالتها اللفظية الوضعية ، على أن تصور الأصل المعنوي الأول للألفاظ ليس يسيراً دائماً ، فنحن قد نحاول بالاشتقاق وغيره معرفة هذا الأصل ، لكننا يجب أن نكون على بينة من أن بعض المشتقات أسبق من بعض في الوجود ، فتغيب عنا المادة الأصلية التي استعملت أول مرة لطول العهد بها «إلا أننا نرجح دائماً أن الحسيَّ أسبقُ في الوجود من الأمر المعنوي المجرد ، وهذا يجعلنا ننتصر للرأي القائل بأن أصل المشتقات هي الأسماء لا الأفعال»[112]. ولذلك فأنّ أسماء الأعيان تعدّ أسبقَ في الوجود من أسماء المعاني ، لأن الأولى تدلّ على المحسوس الذي يواجهه الإنسان منذ بداية وعيه ، أمّا أسماء المعاني ، فهي مرحلة تالية من إدراك الواقع حين تنتقل المحسوسات إلى النفس تصوراتٍ ذهنية عن الخارج وتبتدئ بالتفاعل بينها ، وقد عبّر ابن جني عن ذلك بقوله : «فإن

قلت : وَلِمَ قلّت الأعلام في المعاني ، وكثرت في الأعيان نحو زيد ، وجعفر ، وجميع ما علق عليه علم ، وهو شخص ؟ قيل : لأن الأعيان أظهر للحاسّة ، وأبدى إلى المشاهدة ، فكانت أشبه بالعَلَمية مما لايرى ، ولا يُشاهد حِسّاً ، وإنما يُعلم تأملاً واستلالاً ، وليست كمعلوم الضرورة للمشاهدة»[113] ، فالكلام الإنساني ينتقل من مرحلة حسية نسبياً إلى مرحة أكثر تجريداً ، والأسماء الأولى لدينا أسماء محسوسة تقرن نفسها بفهم حقائق أو أفعال خاصة [114].

ويدل على رسوخ هذه الفكرة في أذهانهم أمثلتهم التي أوردوها في أصول الألفاظ من ذلك ما ذكره ابن فارس «–٣٩٥هـ» في قوله : «ويقولون : بينها مسافة ، وأصله من «السوف» وهو الشّم»[115].

وكذلك قوله : «كان الأصمعي يقول : أصل «الوِرْد» إتيان الماء.

ثم صار إتيان كلّ شيء وِرْداً ، والقرب : طلب الماء ثم يقال ذلك لكل طلب ، فيقال : هو يقرب كذا أي يطلبه ، ولاتقرب كذا» [116] ، وفسّر هذه الأصول بقوله : «وهذا الذي ذكرنا عن الأصمعي ، وسائر ما تركنا ذكره لشهرته فهو راجع إلى الأبواب الأول» [117].

وتنبهوا إلى خفاء الأصل في بعض الأحيان لارتباطه بمناسبة معينة أو أصل لم نعهد وجوده لأن المسمّى حضر الحال التي أدت إلى التسمية ، ولم يتسنّ لنا ذلك «ألا ترى إلى قولهم للإنسان إذا رفع صوته : قد رفع عقيرته ، فلو ذهبت تشتق هذا ، بأن تجمع بين معنى الصوت ، وبين معنى «ع ق ر» لبعد عنك وتعسفت ، وأصله أنّ رجلاً قُطعت إحدى رجليه ، فرفعهما ووضعها على الأخرى ، ثم صرخ بأن رفع صوته ، فقال الناس : رفع عقيرته»[118].

ومشكلة الأصل في العربية ماثلة دائماً ، لأن للعربية أصولاً تجمعها مع لغات أخرى كالعبرية ، والحبشية والسريانية وغيرها ، وإن معرفة أصل المفردة المعنوي الأول لاتفتأ ترتبط بالصيغ اللفظية التي نجدها فيما سمي اللغات السامية ، ويدخل هذا البحث في علم اللغة المقارن الذي أفاد في إيضاح جوانب كثيرة حول المفرادات العربية وتاريخها ، مثال ذلك كلمة «ثغر» في العربية نوضحها بما يقابلها في الآرامية والعبرية ، فالثاء في العربية تقابل التاء في الآرامية ، والشين في العبرية ، وعلى هذا فالمادة العربية (ث غ ر) تقابل العبرية (ش ع ر) والآرامية (ت ع ر) وتعني هذه المادة السامية «الباب» أو «الفتحة» أو «الشق» [119] ، وتعني «الثغر» في الاستعمال العربي القديم معاني منها «الثَّغر والثُّغرة : كل فرجة في جبل أو بطن واد أو طريق مسلوك .. والثغر : ما يلي دار الحرب ، والثغر : موضع المخافة من فروج البلدان» [120].

وكذلك كلمة «أهل» التي تقابل كلمة «أوهيل» في العبرية ، ولكن العبرية تعني «الخيمة» ، وكأن المعنى العبري هو الأقدم فأطلقت في العربية على الخيمة تم على مَنْ بها [121] ، ويبدو أن كلمة «أهل» من المعجم السامي القديم ، فنحن لانقول هنا باستعارتها من لغة سامية لأخرى [122].

وهذا الاتجاه في المقارنة بين اللغات السامية قد يفصح عن نتائج مهمة في أصول المفرادات المشتركة بين هذه اللغات ، وقد يعفينا من كثير من التمحل في معرفة الأصول المطابقية التي نرجع إليها مفرادتنا .

لقد استطاع علماؤنا أن يتصوروا وعي الإنسان للواقع ، وتمثله في أذهانهم بطريقة لافتة للنظر ، ودرسوا الألفاظ وفق معايير

دقيقة فأسسوا لعلم الدلالة على نحو موضوعي وعلمي ، ولم يكتفوا بذلك بل لاحظوا المفردة في التركيب ، وبحثوا عن أصول المعنى من خلال تجريده من الصيغة اللفظية المنجزة ، وقد اهتمّ بهذا العمل علماء النحو بوجه خاص .

الحقيقة اللغوية في التركيب :

راح سيبويه «-١٨٠هـ» في «كتابه» يبحث عن الأصول التي صدر عنها المتكلم في خطابه ، وكان في بحثه ذاك يلحب الطريق أمام الدراسين بعده ليستشرفوا طرائق العرب في صياغة كلامها ، فهو يتصوّر في ذهنه الأصول المجردة التي ينبغي على المتكلم أن يقيس كلامه عليها ، وهي الأصول التي استقاها من استقرائه مع الخليل لكلام العرب.

فكانت الأمثلة التي يأتي بها للدلالة على القاعدة التي جردها موحية بالصياغة المثالية التي عليها الكلام ، من ذلك ما ذكره في باب «هذا باب المسند والمسند إليه» (١٢٣) ، ففيه يأتي بالقاعدة المجردة ، ومن ثم يأتي بالأمثلة التي تدل على أنه قصد بها التمثيل للقاعدة ، ولكنها أمثلة من الكلام اليومي العادي لايختلف في دلالتها متكلم مع آخر ، فيقول : «هذا باب المسند والمسند إليه وهما ما لايغني واحد منهما عن الآخر ، ولايجد المتكلم منه بدّاً . فمن ذلك الاسم المبتدأ والمبني عليه ، وهو قولك عبد الله أخوك ، وهذا أخوك ، ومثل ذلك : يذهب عبد الله ، فلابد للفعل من الاسم كما لم يكن للاسم الأول بدّ من الآخر في الابتداء» (١٢٤).

وكان يقدم في مفتتح كلامه على المسألة النحوية أمثلة تبيّنها ، هي في معظمها مصوغة صياغة مثالية تدل على المعاني دلالة مباشرة

دون لَبْس ، وكأنها صياغة مقصودة ، فهي تعطي القارئ الأصول الحقيقية للكلام ، تلك التي يمكن للمتكلم بعد ذلك أن يخرج عليها فيقدم ويؤخر ، ويحذف ، ويستغني ، ويخرج بالكلام على خلاف مقتضى الظاهر ، من ذلك قوله في باب «هذا باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعول»[١٢٥] ، حيث يقدم الأمثلة ، ثم يتبعها بالقاعدة التي يستخلصها منها فيقول : «وذلك قولك : ضرب عبد الله زيداً ، فعبد الله ارتفع ههنا كما ارتفع في ذهب ، وشغلت ضرب به كما شغلت به ذهب ، وانتصب زيد لأنه مفعول تعدى إليه فعل الفاعل»[١٢٦] .

وذكر سيبويه في باب «هذا باب بدل المعرفة من النكرة والمعرفة من المعرفة وقطع المعرفة من المعرفة مبتدأة»[١٢٧] بعضٍ الأمثلةِ من الكلام ، وأوضحها بأن تصوّر من أجل ذلك موقفاً كلامياً ، في الخطاب والجدال ، ذلك أن دراسة الجملة العربية – وفق نظرته – لاتتهيأ لنا من غير أنْ نتمثل الموقف الذي قيلت فيه ، ولابدّ لتقريب معنى الكلام من أن نتصوره حيّاً على ألسنة الناطقين، فهو ألفاظ صاغها المتكلم ، ومعرفة دلالالتها تحمل على وضعها ثانية على لسان المتكلم في موقف كلامي ، يقول : «أمّا بدل المعرفة من النكرة فقولك : مررت برجلٍ عبد الله كأنه قيل له: بمن مررت ؟ أو ظن أنه يقال له ذاك ، فأبدلَ مكانه ما هو أعرف منه . ومثل ذلك قوله عز وجل ذكره ﴿وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم صراط الله﴾ [١٢٧]. وأن شئت قلت : مررت برجلٍ عبد الله ، كأنه قيل لك : من هو ؟ أو ظننت ذلك» [١٢٨].

وراعى النحويون المقام ، وتصور الموقف ، وهم يعرضون لتحليل الجملة ، فكانت لديهم أوجه عديدة ، كل وجه فيها تابع للمقصود من الكلام ، وهو مدار العمل ، فكانوا يؤولون علاقات

الألفاظ في التركيب وفقاً للمعنى الذي يمكن ان يتحصل من هذه العلاقات ، وكل ذلك نوع من التصور للمعنى الأول الذي صدر عنه الكلام ، أو هو تصور للأصل الذي راعاه المتكلم ، وهو ينطق العبارة ، فهذا المقصود وراء تبدل الصيغة النحوية ، ووراء تغير علاقات الألفاظ . مثال ذلك ما أورده المبرد في التركيب اللغوي «مُرْه يحفُرُها ، ومُرْهُ يحفُرْها» فقد وجّه الرفع في العبارة ثلاثة أوجه، وجعل الجزم على وجه واحد ، وفضّله وجعله أجود من الرفع ، لأنه يتسق مع القاعدة فهو «على الجواب كأنه إن أمرته حفرها» . وأوجه الرفع في العبارة تبين سعيه إلى تصور حال المتكلم ، ومقصده من الكلام ، فيقول : «وأما الرفع فأحد وجوهه : أن يكون "يحفرها" على قولك : فإنه ممن يحفرها ، كما كان لاتدن من الأسد يأكلك ، ويكون على الحال ، كأنه قال : مرة في حال حفره ، فلو كان اسماً لكان مر حافراً لها ، ويكون على شيء هو قليل في الكلام، وذلك أن تريد : مره أن يحفرها ، فتحذف "أن" وترفع الفعل ، لأن عامله لايضمر»(١٢٩).

فأتبع المبرد الإعراب للمعنى ، لأنه الأصل الذي يصدر عنه الكلام ، وتصور ذهنه الأوجه التي أقام عليها الجملة موقفاً تعبيرياً ، ساعد على فهم السياق اللغوي ، وانتزعه من مواقف الحياة التي تحمل على الخطاب والكلام ، فجعل لكل مقصود من العبارة وجهاً من أوجه الإعراب.

وقد كانت المواقف الحياتية أو «المقام» أحد الأمور التي عقد عليها العرب فهمهم للكلام ، ومعرفتهم بالأصل الذي أراده المتكلم، وهو المعنى الأول الذي صدر عنه ، فقد قال علي بن الحسين بن علي رحمه الله ، كما نقل عنه الجاحظ : «لو كان الناس يعرفون جملة الحال في فضل الاستبانة ، وجملة الحال في

صواب التبيين ، لأعربوا عن كل ما تخلّج في صدورهم ، ولوجدوا من برد اليقين ما يغنيهم عن المنازعة إلى كل حال سوى حالهم...»[١٣٠].

وحملهم بحثهم عن الأصل إلى تبيّن ما تصرف به المتكلم في الجملة ، فقد كان العربي خبيراً بمواضع الكلم ، يسعى إلى نقل الأفكار بأقل الألفاظ ، ويعتمد في ذلك على سامعه ، فهو عارف باللغة مثله ، متفهم لطرائق تركيبها ، وما يمكن أن يعرض للتركيب في أثناء الكلام ، ودارس كلام العرب يحمل نفسه على تمثل المقصود منه ، وطرائق المتكلم في اختصار التركيب ، وما ينويه في نفسه ، ويبحث عن الأصل الذي في النفس ، والذي أراده المتكلم في أثناء صياغته للعبارة ، من ذلك ما أورده سيبويه في باب «هذا باب ما يكون من الأسماء صفة مفرداً ، وليس بفاعل ولاصفة تشبه الفاعل كالحسن وأشباهه»[١٣١]،فذكر قول الشاعر ، وهو سحيم بن وثيل:

مررتُ علىوادي السباع ولاأرى ... كوادي السباع حين يظلم واديا
أقلّ به ركبٌ أتَوهُ تئيةً ... وأخوَفُ، الا ما وقى الله، ساريا

ثم قال : «وإنما أراد : أقل به الركب تئية[١٣٢] منهم به ، ولكنه حذف ذلك استخفافاً ، كما تقول : «أنت أفضل» ، ولاتقول : من أحد ، وكما تقول : «الله أكبر» ، ومعناه الله أكبر من كل شيء ، وكما تقول : «لامال» ، ولاتقول : لك ، وما يشبهه ، ومثل هذا كثير» [١٣٣].

وحمل هذا الفهم على أن المحذوف «إذا دلت الدلالة عليه كان في حكم الملفوظ به إلا أن يعترض هناك من صناعة اللفظ ما يمنع منه»[١٣٤]. وهي قاعدة عامة ، وأصل من أصول التركيب ،

أراد له ابن جنّي أن يشمل كثيراً مما يأتي في الكلام من حذف يقوم به المتكلم ،ولكن «المقام» أوالحال تدل على نيته ، ومقصده منه ، فالعبرة في الأصل والمعنى الأول الذي في نفس المتكلم «من ذلك أن ترى رجلاً قد سدّد سهماً نحو الغرض ثم أرسله ، فتسمع صوتاً فتقول : القِرطاسَ وا لله ، أي أصاب القِرطاسَ. و«أصاب» الآن في حكم الملفوظ به البتة ، وإن لم يوجد في اللفظ ، غير أن دلالة الحال عليه نابت مناب اللفظ به»[١٣٥].

وأورد ابن جنّي أمثلة عديدة تبيّن أن الحال تدل على المقصود من الكلام ، وأن الحذف في نيّة الإظهار ، لأن «المقام» يجعل السامع فاهماً لِمَا قصد من الكلام ، وهذا أمر متروك أحياناً للعرف، فاللغة ليست عملاً فردياً ، وإنما هي أداة اجتماعية ، فإنْ تعارف القوم على صيغة تركيبية ما ، فإنهم يستطيعون بعقولهم أن يدركوا الأصل التركيبي الذي في ذهن المتكلم ، فيعيدوا الجملة إليه، ويفهموها كما أرادها ناطقها ، من ذلك قول الشاعر :

رسمِ دارٍ وقفتُ في طَلَلِهْ ... كدتُ أقضي الغداةَ من جَلَلِهْ

أي رُبَّ رسم دار ، وكان رؤبة إذا قيل له : كيف أصبحت يقول : خير عافاك ا لله ، أي بخير ، بحذف الباء لدلالة الحال عليها، بجري العادةً والعرف بها» [١٣٦].

وتوسع النحاة في تقدير أصل الكلام ، وهم بصدد الحديث عن المحذوف ، فحاولوا تقدير أصل الجملة بما يتسق والمعنى الذي قصده المتكلم ، فكانوا يقدورن هذا الأصل وفقاً لما يتصورونه من مقصد المتكلم من كلامه ، وردّوا كثيراً من الحذوف إلى ماسمّي «الاستخفاف» أو «كثرة الاستعمال» ، وعنوا بذلك أن المتكلمين قد تواضعوا على حذف جزء من الكلام ، وهم يقصدونه ،

واشتهرت عبارةالمبرد : العرب «تحذف إذ كان فيما أبقوا دليل على ما ألقوا»[١٣٧]. وصارت أصلاً ينظر إليه في أثناء تقدير الأصل ، وقد أورد سيبويه في باب «هذا باب الظروف المبهمة غير المتمكنة»[١٣٨] ما يدلّ على هذه التقديرات المعنوية للمحذوفات ، وبغيته منها إعادة الجملة إلى أصلها ، وهو أصل يتصوره النحوي في ذهن المتكلم كما يدل عليه سياق الكلام ، وطريقة صوغ الجملة ، فقال : «وأما قولهم : ابدأ به أولُ ، وابدأ بها أولُ ، فإنما تريد أيضاً أول من كذا ، ولكن الحذف جائز جيد ، كما نقولُ : أنت أفضل، وأنت تريد : من غيرك . إلا أن الحذف لزم صفة عام لكثرة استعمالهم إياه حتى استغنوا عنه ، ومثل هذا في الكلامٌ كثير . والحذف يستعمل في قولهم : أبدأ به أولُ ، أكثر ، وقد يجوز أن يظهروه ، إلا أنهم إذا أظهروه لم يكن إلا الفتح».

وجمعوا أحياناً بين «المقام» و «كثرة الاستعمال» لتعليل المحذوفات ، فقدروا المحذوف وفقاً لتقدير المعنى ، وأوضحوا ذلك بذكر مناسبة الكلام ليكونَ السامع متصوراً للمقام الذي قيل فيه ، فإن أراد قال به وفي ذهنه الحالة التي يقال فيها ، فقد ذكر سيبويه في باب «هذا باب ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره في غير الأمر والنهي»[١٣٩] ما يدل على الحذف لكثرة الاستعمال فقال : «ومن ذلك قول العرب : منِ أنت زيداً ، فزعم يونس أنه على قوله: من أنت تذكر زيداً ، ولكنه كثرِ في كلامهم واستعمل واستغنوا عن إظهاره ، فإنه قد علم أن زيداً ليس خبراً ولا مبتدأ ، ولا مبنياً على مبتدأ ، فلابدّ من أن يكون على الفعل ، كأنه قال : من أنت ، معرّفاً ذا الاسم ، ولم يحمل زيداً على من ولا أنت ، ولا يكون من أنت زيداً إلا جواباً ، كأنه لما قال : أنا زيد ، قال : فمن أنت ذاكرٌ زيداً» [١٤٠].

وأضاف ابن يعيش إلى تفسير يونس ما سماه الأصل معبراً عن «المقام» الذي قيل فيه الكلام ، فقال : « وأصله أن رجلاً غير معروف بفضل تسمى بزيد وكان زيد مشهوراً بالفضل والشجاعة، فلما تسمى الرجل المجهول باسم ذي الفضل دُفع عن ذلك فقيل له: مَنْ أنت زيداً على جهة الإنكار ، كأنه قال : من أنت تذكر زيداً ، أو ذاكراً زيداً لكنه لايظهر ذلك الناصب : لأنه كثر في كلامهم حتى صار مثلاً» (١٤١).

ويتجلى ربطهم بين قضيتي الحال أو «المقام» ، وكثرة الاستعمال في تعليل الحذوف ، وتقدير أصل المعنى فيما ذهب إليه الكوفيون ، في تفسيرهم بيت العباس بن مرداس السُلمي :

أبا خُراشة أمّا أنت ذا نفر   فإنّ قومي لم تأكلهم الضبُعُ

فذهبوا إلى أن التقدير فيه «أن كنت ذا نفر ، فحذف الفعل ، وزاد "ما" على "أن" عوضاً عن الفعل ، والذي يدلّ على أنها عوض عن الفعل أنه لايجوز ذكر الفعل معها ، وكذلك قولهم » «إمّالا فافعل هذا» تقديره : إن لم تفعل ما يلزمك فافعل هذا ، لأن الأصل في هذا أن الرجل تلزمه أشياء فيطالب بها ، فيمتنع منها ، فَيُقنع منه ببعضها ، فيقال له : «أمّا لا فافعل هذا» أي : إن لم تفعل ما يلزمك فافعل هذا» (١٤٢) ، وعللوا هذا الحذف بقاعدة أصولية تراعي الحال «المقام» ، وكثرة الاستعمال ، وتقول : «والحذف في كلامهم لدلالة الحال وكثرة الاستعمال أكثر من أن يحصى» (١٤٣).

ومما يوستوجب النظر – ونحن ندرس أهمية المقام في تقدير الأصل – عناية مفسري القرآن الكريم بأسباب النزول ، فأفردوا لها

كتباً منها تصنيف علي بن المديني «-٢٣٤هـ» شيخ البخاري ، وعددوا أهمية المعرفة بأسباب النزول ، وقالوا عن هذا العلم «أخطأ من زعم أنه لاطائل تحته ، لجريانه مجرى التاريخ ، وليس كذلك»[١٤٤] ، وذكروا أن له فوائد [١٤٥]. :

– منها وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم.

– ومنها تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب.

وهما فائدتان تختصان بالمشرّع .

– ومنها الوقوف على المعنى ، قال الشيخ أبو الفتح القشيري:

بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني الكتاب العزيز ، وهو أمر تحصّل للصحابة بقرائن تحتفّ بالقضايا.

– ومنها أنه قد يكون اللفظ عاماً ، ويقوم الدليل على التخصيص ، فإنَّ محل السبب لايجوز اخراجه بالاجتهاد والاجماع .

وهما فائدتان يأخذ بهما المفسر ، ودارس المعنى ، والدلالة .

وعندما يودّ المفسر تفسير آية فإنه يبتدأ بذكر سبب النزول ، ونص على ذلك الزركشي «- ٧٩٤هـ» ، فقال : «واعلم أنه جرت عادة المفسرين أن يبدأوا بذكر سبب النزول ، ووقع البحث، أيما أولى البداءة به : بتقدم السبب على المسبب ، أو بالمناسبة ، لأنها المصححةلنظم الكلام ، وهي سابقة على النزول»[١٤٦].

ومن ذلك ما جاء في تفسير قوله تعالى : ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾[١٤٧].:
فقد ذكروا أن اليهود قالت لكفار قريش : (سلوا محمداً ، عن الروح فإن أجابكم فليس بنبي ، وإن لم يجبكم فهو نبي ، فإنا نجد في

كتبنا ذلك ، فأمره الله بالعدول عن ذلك ليكون علماً له ودلالة على صدقه ، وتكذيباً لليهود والرادين عليه ، وهذا جواب أبي علي بن عبد الوهاب الجبائي»[١٤٨] ، فوضعت الآية في مقامها ، وعرف من كان يسأل عن الروح وسبب سؤاله ، ولم تفسر الروح في القرآن الكريم.

وكانو وهم بصدد البحث عن أصل الجملة يعيدون تركيبها، فيبحثون عن التقديم والتأخير فيها ، فيرجعون الكلمات إلى مواضعها الأصلية التي ارتسمت في أذهانهم ، وهم يقررون أن الجملة مسند ومسند إليه ، من ذلك حملهم بعض الشعر على التقديم والتأخير ليتخلصوا من عيب الإقواء فيه ، فأرجعوه إلى أصل الجملة، ومن أمثلته ماجاء في شعر القديم :

تغيرت البلاد ومن عليها ... ووجه الأرض مغبرٌ قبيحٌ
تغيّرَ كل ذي ريح وطعم ... وقلّ بشاشة الوجهُ المليحُ

« وأكثر الناس ينشدُ هذين البيتين برفع الأول[١٤٩]، وجرّ الثاني على ظاهر اللفظ ، ويحمله على الإقواء – وهو جائز – إلا أبا سعيد[١٥٠] ، فإنه أنشدهما بالرفع معاً ، على أن يكون نصب «بشاشة» على التمييز ، ورفع«الوجه»بـ «قلّ» ، ونوى التقديم والتأخير ، وحذف التنوين لالتقاء الساكنين ، كأنه أراد : «وقلّ بشاشةً الوجهُ المليحُ» ، أي «وقلّ الوجهُ المليحُ بشاشةً»[١٥١] .

ومن ذلك قول الشاعر :

قال لي سالماً تأمل سعيدٌ ... يتوكا قد أخلته القيود

فتوجيه اعرابه «إنه على التقديم والتأخير ، فـ «سعيد »

فاعل، وفعله قال و «سالما» أمر من «سالم يسالم مسالمة» ، وقد ألحقه نون التوكيد الخفيفة ، و «القيود» نصب في «تأمل» ، وترتيب الكلام : «قال لي سعيد : سالمن ، تأمل القيود قد أثقلته يتوكأ » أي «متوكأ» ، فعلى هذا تصحيحه [١٥٢] .

ويدلّ على اتخاذهم للكلام أصلاً تركيبياً يحكمون به على ما في الجملة من تقديم وتأخير ، وأصلاً معنوياً يصور في أذهانهم طريقة التركيب والتبدل فيه ما ذكره الزجاجي « – ٣٤٠ هـ» في كتابه الجمل ، فقد ذكر في باب « باب مايجوز تقديمه من المضمر على الظاهر ، وما لايجوز » [١٥٣] ، الحكم الذي يقوم عليه ترتيب الجملة التي فيها المضمر ، فقال : «أعلم أن حكم المضمر أن يجيء بعد ظاهر يتقدمه يعود إليه ، لأنه مبهم ، ولايعقل على من يعود عليه حتى يتقدمه اسم ظاهر يعود عليه ، هذا أصله كقولك : «زيد ضربته ، وعمرو مررت به ، ونحوه » [١٥٤] . ثم أورد الحالات التي يتقدم فيها المضمر في كلام العرب على الظاهر ، وذكر لذلك وجهين ، وجاء في حديثه عن الوجه الثاني قوله : « والوجه الثاني": وهو الذي قصدناه في هذا الباب ، مضمر تقدم لفظاً ، وهو مؤخر في المعنى ، وقد علم أن موضعه متأخر ، فجاز لذلك تقديمه، وذلك إن كل مضمر اتصل باسم منصوب أو مخفوض ، فإنه يجوز تقديمه وتأخيره على المظهر ، لأن البنّية أن يكون مؤخراً . فإن اتصل باسم مرفوع لم يجز تقديمه على الظاهر، لإنه لاينوي به التأخير » [١٥٥] .

ووضعوا للتركيب احتمالات إعرابية ، وفق تأويلهم لدلالة بعض الألفاظ فيه ، فتغير لديهم الأصل المعنوي بتغير الاعراب ، وتغير دلالة المفردات ، ونصّوا على هذه الأصول المعنوية المتبدلة التي جردوها من الكلام، وفق تبدّل الإعراب ، وتغير دلالة التركيب ، من ذلك ماذكره أبو علي الفارسي «– ٣٧٧ هـ » في باب «باب

مما يكون الحرف فيه على لفظ واحد يحتمل غير معنى »[156] من كتابه (إيضاح الشعر) فقد وجّه بيت النابغة الذبياني :

فإنك كالليل الذي هو مدركي ... وإن خلت إن المنتأى عنك واسع

توجيهين إعرابيين ، وكان كل واحد منهما يؤدي إلى أصل معنوي مختلف عن الآخر ، وفق تغير دلالة اللفظ «إن » ، فوضع احتمالاً « أن تكون إنْ نافية » ، ثم وضع معادلاً معنوياً للصيغة الكلامية ، وفق هذا الاحتمال ، فقال : «كأنه قال : ماخلت أن المنتأى عنك واسعٌ ، لإنك كالليل المدركي أينما كنت»[157] .

وجوّز من بعد أن تكون «إنْ» التي للجزاء ، ومن ثم أرجع الصيغة إلى أصل معنوي آخر فقال : «كأنه قال : إن خلت إن المنتأى عنك واسع أدركتني ولم أفتك ، كما يدركني الليل) ، ورجح الوجه الأول[158].

وكانوا في بعض الأحيان يقدمون أصل المعنى قبل توجيه الاعراب ، وجاء ذلك على نحو خاص في كتب المتأخرين التطبيقية التعليمية ، وهم – بذلك – يصدرون في إعرابهم عن أصل معنوي واضح في ذهن المعرب ، فيعيدون تركيب الصورة اللفظية إلى أصلها لكي يدرك المقصود منها ، قبل معرفة علاقات الألفاظ فيها ، من ذلك ما أورده إبن الحاجب « – ٤٦٤ هـ» في كتابه «الأماني النحوية» ، وهو يعرض لإعراب قول الشاعر :

فقمتُ للطّيف مرتاعاً وأرقّني ... فقلتُ : أهي سَرَت أم عاقني حُلمُ

ففسّر البيت ، وأعاده إلى صورته المعنوية التي صدر الشاعر عنها فقال : « يريد إني قمت من أجل الطيف قائماً منتبهاً مذعوراً للقائه ، وأرقني لما لم يحصل اجتماع محقق ، ثم أرتبت لعدم الاجتماع . هل كانت على التحقيق أم كان ذلك في المنام؟»[159] .

ووضع لهذا المعنى تصوراً آخر هو «قمت وأنا في النوم إجلالاً

في حال كوني مدعوراً لاستعظامها ، وأرقني ذلك لما التبهت ، فلم أجد شيئاً محققاً ، ثم من فَرْط صبابته شك أهي في التحقيق سرت ام كان ذلك حلماً على عاداتهم في مبالغاتهم » (١٦٠) ، وواضح أنه في كلا الأصلين المعنويين يريد أن يصل إلى اعراب كلمة «مرتاعاً» فجعل مدار المعنى على تصوير الحال ليقول : «ومرتاعاً : نصب على الحال » (١٦١) .

وتتضح صورة بحثهم في الحقيقة، وهي أصل المعنى في نظرتهم إلى الصياغة الفنية ، فقد ارجعوا هذه الصيغة إلى أصل معنوي بسيط، يقوم على نثر يراعي قواعد التركيب ، ويبين علاقات الألفاظ ، ويعيد تركيب الصورة إلى مستوى بسيط من الكلام لاتصوير فيه ، وكأنهم يرجعون في ذلك إلى مايمكن أن يكون صانع الصورة قد فكر فيه حين صياغتها ، فجمع في ذهنه تصورات متعددة عن الواقع الخارجي ، وأعاد تركيبها في صياغة فنية جديدة، تُعدّ تعبيراً عن هذه التصورات على نحو غير مباشر ، يحمل سامعه على التأمل والتفكر ، وإعمال العقل ليكتشف العلاقات بين الألفاظ في ذهنه ، فيؤدي اكتشافه إلى النشوة التي أحسّ بها الشاعر حين اكتشف بنفسه هذه العلاقات ، والانسان يحس ، وهو يقرأ الشعر ، إن القصيدة قد لامست مشاعره ، واستطاعت الصورة الفنية فيها أن تثير في نفسه انفعالات كثيرة قصد إليها الشاعر ، وقد فسّرت كلمة «الكاثرسيس» التي تحدث عنها أرسطو في كتابه (١٦٢) وهو بصدد حديثه عن «المأساة » في كتابه الشعر على أنها تعني « التطهير » ، ورأى برناي إن التطهير « يدلّ على تأثير متعلق بالصحة في النفس يماثل أثر الدواء في الجسم ، وهو يقدم الفكرة هكذا : المأساة تثير انفعاليْ الخوف والشفقة ، وعن طريق فعل الإثارة نفسه تتيح للشخص راحة لاذّة .... » (١٦٣) .

وكان الامام عبد القاهر الجرجاني على ذكر من الطبيعة النفسية للصورة في ذهن المتلقّي ، فالصورة تأتي لتعيد صياغة المعنى الذي يدور في ذهن المتكلم ويلقيه إلى السامع ، وقد تأتي في أعقاب المعاني البسيطة العادية ، أو تأتي حاملةً للمعنى بذاتها ، فهي صورة منفصلة عن المعنى ، لإنها صياغة لفظية يؤدّى بها معنى من المعاني يتمثل في حقيقة التصور الموجود في ذهن الانسان ، ولذلك فهي معرض للمعنى ، وحلةٌ جميلة يتلبسها ، وهذا مايجعل منها حالة خاصة تصدر عن أصل معنوي يعد حقيقة ثابته لاتتغير ، ويصور الجرجاني ذلك في قوله : «واعلم إنّ مما اتفق العقلاء عليه أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته ، كساها أبهة ، وكسبها منقبة ، ورفع من أقدارها ، وشب من نارها ، وضاعف قواها في تحريك النفوس لها .... » (١٦٤).

فالمعنى المجرد كلام قد لايتثبت في النفس ، لإنه يحمل صورة ذهنية بسيطة واضحة أو مبهمة ، ووضوحها أوإبهامها أمران يحددهما الكلام نفسه ، لإن المتكلم قد يأتي بمعنى لايخالط النفس، ولايقنع الخاطر ، وقد ياتي معنى متعارف عليه موجود في الواقع ، متصور في الذهن، وتعمل الصورة الفنية على اعادة صياغة هذا المعنى على نحو يسمح لذهن المتلقي بقبوله ، ومن ذلك قول البحتري :

دانٍ على أيدي العُفاة وشاسعٌ	عن كل ندٍّ في النّدى وضَريبِ
كالبدرِ أفرطَ في العلوّ وضوءه	للعصبة السارين جِدُّ قريبِ

فالنفس لاتأنس إلى ماجاء به الشاعر في البيت الأول من

المعاني ، لأنها غريبة الوقع ، وبعيدة المتناول ، فتعيد الصورة تركيب المعنى تركيباً جديداً يظهر ملامحه ، ويزيل الريب عنه ، ويبيّن غموضه ، فيطلب الجرجاني من قارئ البيتين أن يتفكر في المعنى قبل تمثيله، وفيه بعد التمثيل ليجد الأثر واضحاً في نفسه فيقول : «وفكّر في حالك وحال المعنى معك وانت في البيت الأول لم تنته إلى الثاني ، و لم تتدبر نصرته إيّاه ، وتمثيله له فيما يملي على الانسان عيناه ، ويؤدي إليه ناظراه ، ثم قسمّهما على الحال وقد وقفت عليه ، وتأملت طرفيه ، فإنك تعلم بُعْدَ مابين حالتيك وشدة تفاوتهما في تمكن المعنى لديك وتحببه إليك ....) [١٦٥].

وهذه الصورة التي كان الجرجاني حفيّاً بها ، كَلِفاً بما تحما ه إلى النفس من تأثير ، مردها إلى طبيعة تصور المغنى في ذهن المتلقي، ومحاولته التقرب إلى التصور الذي ارتسم في ذهن صانع الصورة ، فيرجع الجرجاني إلى مشكلة إدراك الواقع الخارجي في نفس الانسان،وإلى طريقة تصوره في الذهن على أنه حقيقة موجودة يتأثر بها الانسان ، فيتصورها في نفسه حقيقة ذهنية هي المعنى ، فإذا بالانسان يألف التمثيل ، لإنه يعود به إلى التجربة الحسية الواقعية التي استمد منها المعاني ، وكأن المتكلم مدرك في أعماق نفسه إنه إذا أراد إثبات معنى ما ، وجعله حقيقة لاخيالاً ، فإنّ عليه أن يعيد هذا المعنى إلى أصل تصوره في النفس ، فيقرّبه عن طريق إعادته إلى الواقع الخارجي المحسوس ، وتتهيأ لسامعه فرصة إدراك حقيقة التصور الذهني لهذا الواقع الذي يعد أصل الحقيقة الموجودة في النفس ، لإنها مستمدة منه ، فيعلل الجرجاني لطبيعة تاثير التمثيل بإنه ينقل النفس من الغموض إلى الجلاء ، ومن الاشارة إلى التصريح، ومن العقل إلى الاحساس ، أي من التصور الذهني إلى

الواقع الذي بعث في الذهن هذا التصور فيقول : «فأما القول في العلة والسبب : لِمَ كانَ للتمثيل هذا التأثير ؟.... فأول ذلك وأظهره إنَّ أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفيّ إلى جليّ ، وتأتيها بصريح بعد مكنيّ، وإن تردها في الشيء تعلمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم ، وثقتها به في المعرفة أحكم ، نحو أن تنقلها عن العقل إلى الاحساس ، وعما يعلم بالفكر ، إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع ، لأن العلم المستفاد من طرق الحواس أو المركوز فيها من جهة الطبع وعلى حدّ الضرورة يفضل المستفاد من جهة النظر والفكر ... ومعلوم أن العلم الأول أتى النفس أولاً من طريق الحواس والطباع ثم من جهة النظر والروّية»(١٦٦).

وأدرك الجاحظ « — ٢٥٥هـ » إن المعاني تتصور في النفس ، وفي الذهن ، وأن الكلام يعبّر عنها ويصوغها لفظاً ، فتخرج المكنونات من النفوس ، وتنقل التصورات إلى الآخرين ، وفي ذلك فهم للعلاقة بين التصور الذهني ، والصياغة اللفظية المعبرة عنه ، فلولا ذكر المعاني بلفظها ، وصياغتها لما عرف الناس ضمائر بعضهم بعضاً، ولما أدركوا مكنونات النفوس ، وماتنطوي عليه الضمائر ، فالذكر رابط بين الناس ، يحقق اجتماعهم ، وفي هذا تفسير آخر لفكرة المعنى ، وهي أنه قائم بالنفس ، متصوّر في الذهن، وهو تعبير عمّا في الضمير ، وعن الحاجة ، وعلى مايريده الانسان من الحاجات التي لا يقوم بها بنفسه ، ولكنه يحتاج غيره في ذلك ، أمّا ذكرها فهو تصويرها في اللفظ لتحمل الألفاظ هذه المعاني ففرّق بين المعنى واللفظ المعبّر عنه ، وجعله وعاء يحتويه وكسوة يلبسها ، ونقل عن بعض جهابذة الألفاظ ونقاد المعاني قولهم : « المعاني القائمة في صدور الناس المتصورة في أذهانهم ،

والمتخلجة في نفوسهم ، والمتصلة بخواطرهم ، والحادثة عن فكرهم، مستورة خفية ، وبعيدة وحشية ، وموجودة في معنى معدومة ، لايعرف الانسان ضمير صاحبه ، ولاحاجة أخيه وخليطه ، ولامعنى شريكه والمعاون له على أموره ، وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره ، وإنما مايحيي تلك المعاني ذكرهم لها واخبارهم عنها ، واستعمالهم إياها ، وهذه الخصال هي التي تقربها من الفهم » (١٦٧) .

ولمّا كانت المعاني متسعةً اتساع تجربة الانسان ، وكثيرةً كثرة جزيئات الواقع حوله ، فإن تصورها في النفس متعدد ، ولايحدّ ولايحصر ، وإنما الذي يُعيي الانسان هو طريقة تصويرها للآخرين بالألفاظ ، لأنها محدودة ، والمعاني كثيرة ، فالمعنى تصور ذهني ، قائم بالنفس لما يعرض للانسان في حياته ، ويشاهد ويجرب ، والكلام محدود بالألفاظ ، وطبيعة الجمل وقواعدها ، فلا يتأتى للأنسان التعبير عن هذه المعاني بالألفاظ المحدودة التي يملكها ، وهذا يحمله على الصياغة الفنية التي تحمل دلالات كثيرةً ، فتنقل للإنسان المتلقي بعض مافي نفس المتكلم من تصورات عن الواقع ، فيقرر الجاحظ «أنّ حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ ، لأن المعاني مبسوطة إلى غير غاية ، وممتدة إلى غير نهاية وأسماء المعاني مقصورة معدودة ، ومحصلة محدودة » (١٦٨) .

ومهمة المتكلم وعي هذه المشكلة ، فعليه أن يختار ألفاظه ويصوغها بحيث يؤمن إيصال المعنى إلى الآخرين على النحو الذي تصوره في نفسه ، وبذلك فليتفاضل الناس ، وليظهر القادر على الصياغة المعبرة التي لها شروطها ، فعلى «قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة ، وحسن الاختصار ، ودقة المدخل ، يكون إظهار المعنى ، وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح ، وكانت الإشارة أبين وأنور ، كان أنفع وانجع ، والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو

البيان الذي سمعت الله عز وجل يمدحه ، ويدعو إليه ، ويحث عليه»[١٦٩]. ولايتم ذلك إلا بالصياغة الجميلة التي تحمل تحتها معنى فتكشف عنه ، وتبين غامضه ، وتثير في النفس شعوراً بالجمال مرده إلى إحساس الإنسان بجمال الصياغة المعبر عن المعنى ، وهو الذي أشار إليه أبو العلاء المعري حين عرّف الشعر ، وهو الصياغة الجمالية للمعنى بقوله : «والشعر كلام موزون مقفى تقبله الغريزة على شرائط ، إن زاد أو نقص أبانه الحس»[١٧٠].

وقد نقل لنا الجاحظ (–٢٥٥هـ) تصوره للعلاقة بين اللفظ والمعنى ، فجعل المعنى أصلاً يعبر عنه باللفظ ، فهو بالحقيقة القائمة في النفس ، يصوغها المتكلم في صياغة جميلة تقربها إلى الآخرين ، ولا ينقلها كما تصورها بالصياغة البسيطة ، لأن السامع قد يفهم المعنى بهذه الصياغة لكنه لايعجب به ، ولا يثبته في النفس ، والفرق بين متكلم وآخر لايكون بتحصيل المعاني ، لأنها موجودة في النفوس كلها ، فلكل إنسان تجربة ، ووعي للواقع ، ولكن تحصيل الفرق يتم بالنظر إلى قدرة الإنسان على التعبيرالجميل عن المعاني ، فقال : «وذهب الشيخ إلى استحسان المعنى ، والمعاني مطروحة في الطريق ، يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي ، وإنما الشأن في إقامة الوزن ، وتخير اللفظ ، وسهولة المخرج ، وكثرة الماء ، وفي صحة الطبع ، وجودة السبك ، فإنما الشعر صناعة، وضرب من النسج ، وجنس من التصوير»[١٧١]. فماز الجاحظ بكلامه بين المعنى المتصوّر والصياغة المعبرة عنه ، وفضّل الصياغة الفنية التي تحمل تحتها معنى ما ، على الصياغة (البسيطة) التي تؤدي المعنى دون أن تمتاز بالجمال.

وما فتئ النقاد القدامى يرون في المعنى أصلاً يجرد من الصياغة

الفنية ، فأعادوا إليه الصور التي صاغها الشعراء ، وجعلوا الصورة التي هي تعبير فني عن المعنى وتصوير لفظي له طريقة في التعبير فيها تركيب جديد للمعنى ، يوهم السامع بادئ بدء ، ولكنه عندما يمعن النظر يستطيع أن يستشف وراء الصورة أصلاً معنوياً يرجع إليه، وهو الحقيقة التي صدر عنها المتكلم ، وصاغها الصياغة التي يبرز فيها جمال تصوره للواقع ، وجمال الحقيقة التي ارتسمت في ذهنه ، ونتبين ذلك فيما فعله ابن المعتز حين جرّد الصورة في بيتي أبي تمام :

يامنزلاً أعطى الحوادثَ حكمها ... لامَطْل في عِدَةٍ ولا تسويفا

ولئن ثوى بك ملقياً بجرانه ... ضيفُ الخطوب لقدأصابَ مضيفا

فنزع عن المعنى غطاءه ، وكشف حقيقة ما يرمي إليه الشاعر، وأعاد الصورة المجازية إلى أصلها الحقيقي ، فقال : «المعنى أنه أصاب موضعاً يضيف إليه فيه ، أي يميل إليه ، لأن أهله قد فارقوه ، ومضيفٌ مُحالٌ ، لأنّ البلد لايضيف ، ولأن الزمان لايحتاج، وإنما المعنى أن الزمان مال عليك فأصاب موضع محلٍّ ومنزل»(١٧٢).

ولانغفل ونحن نبحث في تصور المعنى عن منهج ابن طباطبا في ها الشأن ، فعمله في كتابه «عيار الشعر» صورة من صور تجريد الصيغة الكلامية الفنية ، وإرجاعها إلى أصل معنوي تصدر عنه ، وهو المعنى الذي مكانه النفس ، ففيها يتكون ، ومن بعدُ يُلبسه المتكلم حلةً لفظية تنقله إلى الآخرين ، وهي طريقة أراد لها ابن طباطبا أن تلحب طريق الشعراء المحدثين ، وأن تهدي من أراد قول الشعر إلى طريقه «فإذا أراد الشاعر بناء قصيدة مخض المعنى الذي

يريد بناء الشعر عليه فكره نثرا ، وأعدّ له ما يلبسه إيّاه من الألفاظ التي تطابقه ، والقوافي التي توافقه ، والوزن الذي يسلس له القول عليه ، فإذا اتفق له بيت يشاكل المعنى الذي يروقه أثبته»[١٧٣].

فالمعنى داخل النفس تعبير عن أصل تستند إليه صورة القول الشعري ، وهو شيء مجرد يمكن التعبير عنه بوساطة النثر في حنايا النفس ، ويبقى تصور المعنى في قالبه النثري تعبيراً عن الحقيقة الأولى، والمادة الخام التي تتطلب إعادة تشكيل وصياغة ، لتصبح صياغة فنية جميلة ، أي صياغة شعرية ، فمحض المعنى في النفس نثراً لايغيّر فيه ، لأنه يبقى معبراً عن الحقيقة ، وعندما يتحول إلى الشعر يصبح عملاً فنيا تصويريا ، مستمداً في أصله من الصياغة النثرية ، لكنه يفضلها ، لأن الشاعر حين يصنع هذه الصياغة «يكون كالنساج الحاذق الذي يفوّف وشيه بأحسن التفويف ويسدّيه، وينيّره ، ولا يهلهل شيئا منه فيشينه ، وكالنقاش الرفيق الذي يضع الأصباغ في أحسن تقاسيم نقشه ، ويشبع كل صبغ منها حتى يتضاعف حسنه في العيان ، وكناظم الجوهر الذي يؤلف بين النفيس منها والثمين الرائق ، ولايشين عقوده بأن يفاوت بين جواهرها في نظمها وتنسيقها»[١٧٤].

والحقيقة أن عمل ابن طباطبا كان على خلاف عمل النقاد اللغويين الآخرين ، لأنهم بدؤوا بالصيغة اللغوية المنجزة ، وطلبوا لها أصلاً معنوياً صيغ في النفس صياغة نثرية فقدّمه على الصياغة الفنية، أمّا هو فقد بدأ بالمعنى ليصل إلى الصياغة الفنية ، وقد أبانت طريقته سرّ المنهج الذي اتبعه الآخرون ، فإعادة تركيبه لطريقة العمل توضح الوسيلة التي يكتشف بها المعنى ، والأصل الذي يتصور بصياغة كلامية فنية ما .

ويزداد الأمر وضوحاً حين نضع يدنا على نهجهم في الوصول إلى المعنى النفسي-الذي هو الحقيقة الأولى ، ويبين ذلك تحليلهم التركيب إلى بسائطه ، أو حديثهم عن طريقه صياغته من البسائط إلى الصياغات المركبة الفنية ذات الدلالات الواسعة ، وذلك في أثناء تحليل التركيب ، وإعادته إلى أصوله ، وقد اتبع هذه الطريقة ابن جني والسكاكي في مفتاح العلوم .

سمى ابن جنّي هذه الطريقة إصلاح اللفظ ، فذكر في باب «باب في إصلاح اللفظ » : « اعلم أنه لما كانت الألفاظ للمعاني أزمّة ، وعليها أدّلة ، وإليها مُوصِّلة ، وعلى المراد منها محصلة ، عنيت العرب بها وأولتها صدراً صالحاً من تثقيفها وإصلاحها»(١٧٦)، وأورد على ذلك مثالاً ، وحلّله ، فقال : «ومن إصلاح اللفظ قولهم : « كأن زيداً عمرو» ، أعلم أنّ أصل هذا الكلام زيد كعمرو ، ثم أرادوا توكيد الخبر فزادوا فيه « إنّ» فقالوا: إنّ زيداً كعمرو، ثم إنهم بالغوا في توكيد التشبيه فقدموا حرفه إلى أول الكلام عناية به ، وإعلاما أنّ عَقْد الكلام عليه ، فلما تقدمت الكاف وهي جارة لم يجز أن تباشر «إنّ» لأنها ينقطع عنها ماقبلها من العوامل ، فوجب لذلك فتحها ، فقالوا : كأنّ زيداً عمرو» (١٧٧) .

وشبيه بهذا العمل ماورده السكاكي في تحليل الآية القرآنية الكريمة : «ربّ إنّي وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا» (١٧٨) ، وقد جعل تحليله في جزأين ، تناول في الأول : « ربّ إنّي وهن العظم مني » ، وفي الثاني «واشتعل الرآس شيبا» ، وجرى في عمله مجرى ابن جنّي ، فأقام تحليله على تقدير أصل العبارتين، وما اعترى هذا الأصل من تغير يتساوق مع المعنى الأصلي ويرجع إليه ، وإن

كانت الصيغة قد تبدلت من صيغة عادية إلى صيغة فنية جمالية، فقال: « والكلام في تلك اللطائف مفتقر إلى أخذ أصل معنى الكلام ومرتبته الأولى ، ثم النظر في التفاوت بين ذلك وبين ماعليه نظم القرآن وفي كم درجة يتصل أحد الطرفين بالآخر ، فنقول : لاشبهة إن أصل معنى الكلام مرتبته الأولى ياربّي قد شخت ، فإن الشيخوخة مشتملة على ضعف البدن وشيب الراس المتعرض لهما ، ثم تركت هذه المرتبة لتوخي مزيدٍ من التقرير إلى تفصيلها في : ضَعُفَ بدني وشاب رأسي ، ثم تركت هذه المرتبة الثانية لأشتمالها على التصريح إلى مرتبة أبلغ ، وهي الكناية في وهنت عظام بدني ما ستعرف إن الكناية أبلغ من التصريح ، ثم لقصد رابعةٍ أبلغ في التقرير بُنيت الكناية على المبتدأ فحصل : أنا وهنت عظام بدني ، ثم لقصد خامسة أبلغ أدخلت «إن» على المبتدأ ، فحصل : إني وهنتْ عظامُ بدني ، ثم لطلب تقرير إن الواهن هي عظام بدنه قصدت مرتبة سادسة ، وهي سلوك طريق الاجمال والتفصيل ، فحصل: إني وهنتْ العظام من بدني ... ثم لطلب مزيد اختصاص العظام به قصدت مرتبة سابعة ، وهي ترك توسيط البدن ، فحصل : إني وهنت العظام مني ، ثم لطلب شمول الوهن العظامَ فرداً فرداً ، قصدت مرتبة ثامنة ، وهي ترك جميع العظم إلى الأفراد لصحة حصول وهن المجموع بالبعض دون كل فردٍ فرد ، فحصل ماترى ، وهو الذي في الآية : ﴿إنّي وهن العظم منّي﴾ ، وهكذا تركت الحقيقة في شاب رأسي إلى أبلغ ، وهي الاستعارة ، فسيأتيك أن الاستعارة أبلغ من الحقيقية ، فحصل : اشتعل شيب رأسي ، ثم تركت إلى أبلغ وهي : اشتعل رأسي شيباً ... ثم ترك : اشتعل رأسي شيباً لتوخي مزيد التقرير إلى : اشتعل الرأس مني شيباً ، على نحو : وهن العظم مني ، ثم ترك لفظ مني لقرينة عطف « واشتعل

الرأس » على «وهن العظم مني » لمزية مزيد التقرير ، وهي إيهام حوالة تأدية مفهومه على العقل دون اللفظ » (١٧٩) .

وصفوة القول إن البحث في الحقيقة اللغوية لدى علمائنا القدامى والمتأخرين لم يكن بحثاً سطحياً ، يأخذ ظواهر الأمور ، ويلقي الأحكام على عواهنها ، وإنما كان دراسة متأنية لعلاقة اللفظ الدّال بمدلوله ، وكيفية تصور الواقع في النفس ، ثم طريقة التعبير عنه باللفظ المفرد أو الجملة المركبة ، ودرسوا وهم يبحثون هـ ، المسائل الانسان نفسه ، طريقة تفكيره واحساسه بالواقع والوسائل التي يتهدّى بها إلى التعبير عما حوله .

فكانت نظرية المعنى ، وفكرة الدلالة في المفردات والتراكيب الأصلَ الذي بنوا عليه فكرتهم عن الحقيقة اللغوية التي تصوروها تمثلاً للواقع الخارجي في الذهن ، ومن ثم هي اللفظ المعبر عنها تعبيراً يدلّ على الأصل ، وهو مطابقةالواقع ، أو صورته الذهنية ، أو مطبقة التركيب للحقائق التي ارتسمت في النفس معاني مصوغة صياغة نثرية بسيطة بعيدة عن التركيب الفني .

هوامش الفصل الثـاني :

(١) البيان والتبيين – ١/٧٦.
(٢) أسرار البلاغة ص : ٢
(٣) القياس د. منى الياس ص : ٣٢ .
(٤) نفسه
(٥) الأصول – د. تمام حسان ص :١٢٣ .
(٦) القياس ص ٣٥.
(٧) البيان والتبيين ١ | ١٦٢.
(٨) الكليات ١| ١٨٨
(٩) الكتاب : ١ | ٢٥
(١٠) نفسه
(١١) نفسه .
(١٢) نفسه .
(١٣) الكتاب ١ | ٢٦
(١٤) نفسه .
(١٥) نفسه .
(١٦) الكتاب ١ |٣٩
(١٧) نفسه ١ |٤٠ .
(١٨) نفسه ١ | ٣٠٧ .
(١٩) نفسه .
(٢٠) نفسه ١ | ٣٤ .
(٢١) نفسه .

(٢٢) نفسه .
(٢٣) انظر عيار الشعر لابن طباطبة ، ص ١١ ، وأسرار البلاغة ، ص : ١٢٠ والمعنى الشعري في التراث النقدي ، د. حسن الطبل ، ص : ٤٤ .
(٢٤) الكتاب ١ | ٣٤ .
(٢٥) اللغة العربية معناها ومبناها ، د . تمام حسان ص : ٣٣٧ .
(٢٦) الكتاب ١ | ٢١٦ .
(٢٧) نفسه ١| ٢١٧
(٢٨) نفسه ١|٢١٨ .
(٢٩) نفسه
(٣٠) الكتاب ١ | ٢١٨ بعد الحاشية رقم «١».
(٣١) أي ليس واجباً بمعنى اقتضاه .
(٣٢) دلائل الاعجاز ٤٩ .
(٣٣) نفسه .
(٣٤) دلائل الاعجاز ٥٠ .
(٣٥) نفسه ٨١ .
(٣٦) الإنصاف ١ | ٤٧ .
(٣٧) نفسه ١|٥٠
(٣٨) نفسه ١|٥٧
(٣٩) نفسه ١|٧٠
(٤٠) نفسه ١|٧٢ .
(٤١) نفسه ١|٨٧ .
(٤٢) الانصاف ١ | ٩٣ .
(٤٣) الفروق في اللغة ، ص ٢٥ .
(٤٤) نفسه .
(٤٥) نفسه ، وانظر الصاحبي لابن فارس ، ٣٢١ .
(٤٦) الخصائص ٢ | ٤٤٢ .

(٤٧) مفتاح العلوم للسكاكي ، ص ١٥٣ .
(٤٨) أسرار البلاغة ، ٣٠٣ .
(٤٩) نفسه .
(٥٠) الطراز لابن حمزة العلوي ١ | ٤٨ ــ ٤٩ .
(٥١) المثل السائر ١| ٥٨ .
(٥٢) ارشاد الفحول للشوكاني ٢١ .
(٥٣) الطراز ١| ٤٧ .
(٥٤) نفسه . ١| ٤٨ .
(٥٥) نفسه .
(٥٦) أبو بكر محمد بن الطيب بن المعروف بالباقلاني الفقيه المتكلم الأصولي .
(٥٧) طه ، الآية ١١٣ .
(٥٨) كتاب منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي . ص : ٦٢
(٥٩) مفتاح العلوم ، ص ١٥٢ .
(٦٠) انظر على سبيل التمثيل ارشاد الفحول للشويكاني ، ص : ٢١ .
(٦١) مفتاح العلوم ، ص ١٥٢ .
(٦٢) نفسه ، ص: ١٥٢ – ١٥٣ .
(٦٣) الايضاخ للقزويني ٢| ٤٤٨ .
(٦٤) نفسه ٢| ٤٤٨ .
(٦٥) الايضاح للقزويني ٢ | ٤٤٨
(٦٦) التلخيص للقزويني ٢٩٢ – ٢٩٣ .
(٦٧) المطول على التلخيص للسعد ، ص : ٣٢١
(٦٨) أسرا زالبلاغة ، ٣٣١ . ونهاية الإيجاز في دراية الاعجاز ، ص ١٧٣ .
(٦٩) أسرار البلاغة ٣٣٢ .
(٧٠) نفسه ، ص: ٣٣٢ .
(٧١) نفسه ، ص : ٣٣٢ ، وانظر الآراء المختلفة في هذه الجملة في فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ١ | ٢٠٨ .

(٧٢) أسرار البلاغة ، ص : ٣٣٤ – ٣٣٥ .
(٧٣) نفسه ، ص : ٣٠٣ .
(٧٤) نهاية الإيجاز في دراية الاعجاز ، ص : ١٤٨ .
(٧٥) الشفاء – المدخل ١/٢٤ .
(٧٦) الشفاء – العبارة ص ٩ .
(٧٧) الشفاء – العبارة ص ٩ .
(٧٨) اللغة بين البلاغة والأسلوبية ، د. مصطفى ناصف ،ص٦١.
(٧٩) المطول على التلخيص للتفتازاني ، ص٢٧٥، وانظر الكليات للكفوي ٢/٣٢٠.
(٨٠) الكليات ٢/٣٢٢.
(٨١) دلالة الألفاظ عند الأصولين ،ص١٠.
(٨٢) الكليات ٤/٢٥٢.
(٨٣) الكليات ٢/٣٢٢.
(٨٤) الكليات ٤/٢٥١، والفروق في اللغة لأبي هلال العسكري ،ص٢٥.
(٨٥) الكليات ٤/٢٥١.
(٨٦) ـ الكليات ٤/٢٥٢ .
(٨٧) دلالة الألفاظ عند الأصولين ، ص١٠،
(٨٨) دلالة الألفاظ عند الأصوليين ص ١٠ .
(٨٩) ـ نفسه،
(٩٠) ـ اللسان : «دلل» ، ١١/٢٤٨.
(٩١) ـ نفسه،
(٩٢) ـ البيان والتبين ١/٧٥ .
(٩٣) ـ نفسه١/٧٦
(٩٤) ـ العقد : ضرب من الحساب يكون بأصابع اليد ، يقال له حساب اليد.
(٩٥) ـ البيان والتبيين ١/٧٦.
(٩٦) مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ ، د. ميشال عاصي ، ص٤٦،

(٩٧) دلالة الألفاظ عند الأصوليين ، ص ١٠.

(٩٨) - الكليات ٢/ ٣٢٤.

(٩٩) دلالة الألفاظ عن الأصوليين ، ص ١١.

(١٠٠) - نفسه ، ص١٣ ، ويقول المنطقيون كابن سينا إنها : « كون اللفظ بحيث إذا أطلق دلّ »، تنقيح الفصول ، ص١١.

(١٠١) دلالة الألفاظ عند الأصوليين ، ص٣٥.

(١٠٢) المطول للتفتازاني ، ص٢٧٧.

(١٠٣) - نفسه .

(١٠٤) - البيان والتبيين ١/ ٧٦.

(١٠٥) - القاموس المحيط ، واللسان : وضع .

(١٠٦) - الكليات ٥/ ٣١.

(١٠٧) الكليات ١/ ٣١- ٣٢، والإيضاح للقزويني ٣٩٢.

(١٠٨) - غاية الوصول ، شرح لبّ الأصول لابي يحي زكرياالأنصاري ، ص٤٢.

(١٠٩) - المطول ، ص ٢٧٧.

(١١٠) - الشّكل : غنج المرأة وغزلها وحسن دلّها . اللسان « شكل » ١١/ ٣٦.

(١١١) - البيان والتبيين ١/ ٧٩.

(١١٢) = الخصائص ٢/ ٣٧٠- ٣٧١.

(١١٣) = عروس الأفراح = شروح التلخيص ٤/ ٢.

(١١٤) = نفسه ٤/ ١٢.

(١١٥) نهاية الايجاز في دراية الاعجاز ، ص ١٥٠ .

(١١٦) نفسه .

(١١٧) منهاج البلغاء وسراج الأدباء لحازم القرطاجني ، ص ١٨.

(١١٨) الشفاء لابن سينا = المقولات ، ص ٩.

(١١٩) فلسفة الفن في الفكر المعاصر ، د. زكريا ابراهيم ، ص١٩.

(١٢٠) منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، ص ١٨ .

(١٢١) فقه اللغة وخصائص العربية ، د. محمد المبارك ، ص١٦٧.

(١٢٢) الفكر الاسلامي والفلسفة – مجموعة من المؤلفين باشراف د. سامي النشار، ص ٥١٣.

(١٢٣) المزهر ١/٤٢ ، وفي نهاية الإيجاز للرازي إشارة إلى هذه الفكرة في ص ١٥٠ .

(١٢٤) منهاج البلغاء ، ص ١٨ – ١٩

(١٢٥) منهاج البلغاء | ص ١٨ ، وتتفق هذه الأفكار التي أتى بها علماؤنا العرب مع ماذهب إليه «جون لوك» من الغربيين المعاصرين ، فقد رأى أن «الكلمات هي إشارات اصطلح عليها ، ولكنها في رأيه ليست إشارات تنوب عن الأشياء بصورة مباشرة ، بل هي تنوب عن الأفكار القائمة مقام الأشياء ، وعلى ذلك فالكلمة تنوب عن الفكرة والفكرة تنوب عن الشيء»، انظر كتاب : محاضرات في علم النفس اللغوي ، د. حنفي بن عيسى ، ص ٣١ – ٣٢ .

(١٢٦) فلسفة الفن في الفكر المعاصر ، ص ٢٧٢ .

(١٢٧) منهاج البلغاء ، ص ١٩ .

(١٢٨) انظر مفهوم النص من خلال نظرة العرب والغربيين مقالتنا «إضاءات لقضية النص» ، مجلة جامعة البعث – العدد التاسع ، ص ١٤٥ – ١٦١ ، وكذلك ماقاله رولان بارت في مقالته «نظرية النص» ، ترجمة محمد خير البقاعي ، في مجلة العرب والفكر العلمي ، وعلى نحو خاص ص ٩ و ص ٨٩ – ٩١ .

(١٢٩) سورة آل عمران ١٨ .

(١٣٠) البرهان في علوم القرآن للزركشي ١ | ٣٠٦ .

(١٣١) الشفاء – العبارة ١ – ٢ .

(١٣٢) سورة البقرة ١١٨ .

(١٣٣) فقه اللغة وخصائص العربية ، ص ١٤ .

(١٣٤) البيان والتبيين ١ | ٦ .

(١٣٥) مدخل إلى فلسفة الحضارة ، ص ٢٣٧ .
(١٣٦) ارشاد الفحول للشوكاني ، ص ١١٤ .
(١٣٧) الامتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي ١/١٢٦.
(١٣٨) فقه اللغة وخصائص العربية ، ص ٢٠٤ .
(١٣٩) مدخل إلى فلسفة الحضارة الانسانية ، ص ٢٠٠ .
(١٤٠) الكتاب ١/٣٦ - ٣٧ .
(١٤١) مدخل إلى فلسفة الحضارة الانسانية ، ص ٢٠٠ .
(١٤٢) محاضرات في علم النفس اللغوي . د. حنفي بن عيسى ، ص ١٨٦ .
(١٤٣) نفسه ، ص ٢٠١ .
(١٤٤) نفسه ٢٠١ - ٢٠٢ .
(١٤٥) نفسه ، ص ٢٠٢ .
(١٤٦) تحليل الخطاب الشعري ، د. محمد مفتاح ، ص ٦٣.
(١٤٧) نفسه .
(١٤٨) مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية ، ص ٢٠٣ - ٢٠٤.
(١٤٩) الخصائص ١/٤٦ - ٤٧.
(١٥٠) المزهر ١/١٧ .
(١٥١) الخصائص ١/٦٤.
(١٥٢) أطفّ : دنا وقرب .
(١٥٣) الخصائص ١/٦٥.
(١٥٤) الخصائص ١/٦٥.
(١٥٥) نفسه.
(١٥٦) نفسه .
(١٥٧) الخصائص ٢/١٤٥.
(١٥٨) نفسه ٢ | ١٤٦ .
(١٥٩) الخصائص ١/٦٥.
(١٦٠) نفسه ١/ ٦٦.

(١٦١) - - الخصائص ١/٦٦.

(١٦٢) - نفسه .

(١٦٣) - تأويل مشكل القرآن ، ص ١٦ .

(١٦٤) - نفسه

(١٦٥) - عروس الأفراح - شروح التلخيص ٤ | ١٨ - ١٩ .

(١٦٦) - عن تحليل الخطاب الشعري ، د. محمد مفتاح | ص ٣٤ .

(١٦٧) - المطول للسعد ٢٧٦ .

(١٦٨) - دلالة الألفاظ عند الأصوليين ، ص ٢٥.

(١٦٩) - الايضاح للقزويني ٢ |٣٢٦.

(١٧٠) - نهاية الإيجاز | ص ٨٧ .

(١٧١) - المطول للسعد ٢٧٦.

(١٧٢) - عروس الأفراح ٤ | ٤ .

(١٧٣) - دلالة الألفاظ عند الأصوليين | ص ٢٥ .

(١٧٤) - نهاية الإيجاز ، ص ٩٠ .

(١٧٥) - المزهر ١/٤١ .

(١٧٦) - نفسه .

(١٧٧) - مدخل إلى اللسانيات ، رونالد إيلوار ، ترجمة د. بدر الدين القاسم ، ص ٦٥ .

(١٧٨) - نهاية الإيجاز ، ص ٩٠ - ٩١ .

(١٧٩) - نفسه ، ص ٩١ .

(١٨٠) - البقرة ١٧٩ .

(١٨١) - دلائل الاعجاز ، ص ٢١٦ .

(١٨٢) - نفسه .

(١٨٣) - الايضاح للقزويني ٢| ٣٢٦ .

(١٨٤) - نهاية الإيجاز ، ص ٨٧ - ٨٨ .

(١٨٥) - نهاية الإيجاز . ص ٨٨ - ودلائل الإعجاز ، ص ٢٦٣ .

(١٨٦) – الشفاء – المدخل ٤٢ – ٤٣ .
(١٨٧) – المطول للسعد ، ٢٧٦.
(١٨٨) – دلالة الألفاظ عند الأصوليين ، ص ٢٥.
(١٨٩) – مدارس علم النفس ، د. فاخر عاقل ، ص ٥٨.
(١٩٠) – نفسه ، ص ٦٠ – ٦١.
(١٩١) – نفسه ، ص ٦١.
(١٩٢) – محاضرات في علم النفس اللغوي ، ص ١٩٨ .
(١٩٣) – نفسه .
(١٩٤) – الشفاء – المدخل ٤٣ .
(١٩٥) – نفسه .
(١٩٦) – اللغة بين المعيارية والوضعية ، د. تمام حسان ، ص ١١٨.
(١٩٧) – فقه اللغة وخصائص العربية ، د. محمد المبارك ، ص ٢٠٤ .
(١٩٨) – الخصائص ١/٥ .
(١٩٩) – نفسه ٢/١٣٣.
(٢٠٠) – من قولهم : مذل المريض من باب فرح إذا لم يتقار من الضجر. ويقال أيضاً مذل : قلق.
(٢٠١) – الخصائص ١/٥ .
(٢٠٢) – المزهر ١/ ٣٤٦.
(٢٠٣) – فقه اللغة وخصائص العربية ، د. محمد المبارك ، ص ٧٠.
(٢٠٤) – نفسه ، ص ٧١ .
(٢٠٥) – المزهر ١/٣٤٦ – ٣٤٧.
(٢٠٦) – شرح المفصل لابن يعيش ١/٢٢.
(٢٠٧) – نفسه .
(٢٠٨) – نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ، ص ١٥٦.
(٢٠٩) – شرح المفصل ١/٢٢.
(٢١٠) – شرح المفصل ١/٢٢.

(٢١١) – نفسه .

(٢١٢) – نفسه ١/٢٣ .

(٢١٣) – المطول للسعد ، ص ٢٨٠.

(٢١٤) – نفسه .

(٢١٥) – أسرار البلاغة ، ص ١٣٧ – ١٣٨ .

(٢١٦) – مدارس علم النفس ، د. فاخر عاقل ، ص ١٤٥.

(٢١٧) – دلالة الألفاظ ضد الأصوليين ، ص ٢٥ – ٢٦ .

(٢١٨) – المطول للسعد ، ص ٢٧٧ – ٢٧٨ .

(٢١٩) – المطول ، ص ٢٧٨ ، ودلالة الألفاظ عند الأصوليين ، ص ٣٣٠ .

(٢٢٠) – نهاية الإيجاز ، ص ٨٨ .

(٢٢١) – الصاحبي ، ص ١٠٠ .

(٢٢٢) – الإنصاف ، المسألة «١» – ١ | ٦ . قال الدكتور محمد خير الحلواني – رحمه الله – : والحق أن الكوفيين لايختلفون عن نحاة البصرة في أن اشتقاق لفظ اسم من «السمو» ، وقد لمح بعضهم بذلك ، وصرح بعضهم الآخر به، ثم أورد أمثلة مقنعة . الخلاف النحوي ، ص ٢١٦ .

(٢٢٣) – الانصاف «المسألة ١ » – ١ | ٦ .

(٢٢٤) – الانصاف (المسألة١) – ١/٦.

(٢٢٥) – نفسه .

(٢٢٦) – دراسات في فقه اللغة العربية ، د. صبحي الصالح ، ص ١٨.

(٢٢٧) – الخصائص ٢/٢٠٠.

(٢٢٨) – مدخل إلى فلسفة الحضارة ٢٣٨.

(٢٢٩) – الصاحبي ١١٣.

(٢٣٠) – الصاحبي ١١٢ ، وانظر الكشاف ١/٦٨ ، حول دلالة كلمة (السراط).

(٢٣١) – نفسه ١١٣.

(٢٣٢) – الخصائص ١/٦٦.

(٢٣٣) – علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة ، د. محمود فهمي حجـازي ، ص ٨٧-٨٨.

(٢٣٤) – اللسان «ثغر» – ٤| ١٠٣.

(٢٣٥) – يقال أهل الرجل وأهل الدار . اللسان (أهل) ١١|٢٨.

(٢٣٦) – علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة ، ص ٨٨.

(٢٣٧) – الكتاب ١|٢٣ .

(٢٣٨) – نفسه .

(٢٣٩) – الكتاب ١|٣٤

(٢٤٠) – نفسه .

(٢٤١) – الكتاب ٢|١٤.

(٢٤٢) – الشورى ، الآية ٥٢ – ٥٣

(٢٤٣) – الكتاب ٢|١٤ – ١٥.

(٢٤٤) –المقتضب للمبرد ٢|٨٤.

(٢٤٥) – البيان والتبيين ١|٨٤.

(٢٤٦) – الكتاب ٢|٢٨.

(٢٤٧) – التئية : التلبث ، والتوقف ، تفعلة من «أبي» كحيي.

(٢٤٨) – الكتاب ٢|٣٢ – ٣٣.

(٢٤٩) – الخصائص ١| ٢٨٤.

(٢٥٠) – نفسه.

(٢٥١) – نفسه ١|٢٨٥.

(٢٥٢) – المقتضب ٣|١١٢.

(٢٥٣) – الكتاب ٣|٢٨٥.

(٢٥٤) – الكتاب ٣|٢٨٨.

(٢٥٥) – الكتاب ٢|٢٩٠.

(٢٥٦) – الكتاب ١|٢٩٢.

(٢٥٧) – شرح المفصل ٢|٢٨ .

(٢٥٨) – الانصاف ، المسألة ١٠ – ١| ٧١ – ٧٢ .
(٢٥٩) – نفسه ١|٧٣ .
(٢٦٠) – البرهان في علوم القرآن للزركشي ١|٢٢ .
(٢٦١) – نفسه ١|٢٢ – ٢٣ .
(٢٦٢) – نفسه ١|٣٤ .
(٢٦٣) – الاسراء ٨٥ .
(٢٦٤) – أمالي المرتضى ١|١١ .
(٢٦٥) – يريد : وقلّ بشاشة الوجه المليح .
(٢٦٦) – السيرافي «٢٨٤ – ٣٦٨ هـ» ، من أئمة النحو المعروفين .
(٢٦٧) – الإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب لأبي نصر الحسن بن اسد الفارقي ، ص ٦١ .
(٢٦٨) – نفسه ص ١٧٢ .
(٢٦٩) – الجمل في النحو ص ١١٧ .
(٢٧٠) – نفسه ، ص : ١١٧ .
(٢٧١) – نفسه ص: ١١٨ .
(٢٧٢) – شرح الأبيات المشكلة في الاعراب المسمى «إيضاح الشعر» لأبي علي الفارسي ص : ٩٣ .
(٢٧٣) – نفسه .
(٢٧٤) – نفسه .
(٢٧٥) الأمالي النحوية «أمالي القرآن الكريم لأبن الحاجب» ٢ | ١٥٦ .
(٢٧٦) – نفسه .
(٢٧٧) – نفسه .
(٢٧٨) – فن الشعر لارسطاليس ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ص : ٤٩ ، ونجد فكرة التطهير في كتاب أرسطو ص : ١٨ .
(٢٧٩) – أسس الابداع الفني ، في الشعر خاصة ، د. مصطفى سويف ص ٢٤ | ج ١ .

(٢٨٠) - أسرار البلاغة ، ص : ٩٢ - ٩٣ .
(٢٨١) - نفسه ، ص : ٩٨ .
(٢٨٢) - أسرار البلاغة ، ص : ١٠٢ .
(٢٨٣) - البيان والتبين ١|٧٥ .
(٢٨٤) - نفسه ١ | ٧٦ .
(٢٨٥) - البيان والتبين ١|٧٥ .
(٢٨٦) - رسالة الغفران للمعري ٢٥١ .
(٢٨٧) - الحيوان ٣ | ١٣١ - ١٣٢ .
(٢٨٨) - البديع لابن المعتز ص : ٢٢ .
(٢٨٩) - عيار الشعر ص : ٥ .
(٢٩٠) - نفسه ص ٥ - ٦ .
(٢٩١) - الخصائص ١ | ٣١٢ .
(٢٩٢) - نفسه ١| ٣١٧ .
(٢٩٣) - مريم ٤ .
(٢٩٤) - مفتاح العلوم للسكاكي ، ص : ١٢٣ - ١٢٤ .

الفصل الثالث

حيوية اللغة ومظاهرها

من مظاهر حيوية اللغة

لايفتا الناظرون في اللغة وتاريخها يرجعونها إلى ضرورات المجتمع الإنساني ، وهو الكائن الاجتماعي المفكر ، وذلك ان الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحسّ والحركة والغذاء والكنّ وغير ذلك ، وإنما تميّز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بابناء جنسه والاجتماع المهيء لذلك التعاون ، فهو مفكر في ذلك كله دائماً لايفتر عن الفكر فيه طرفة عين ، بل اختلاج الفكر أسرع من لمح البصر وعن هذا الفكر تنشأ العلوم ، وتنشأ الصنائع »[1] .

والإنسان في تطور دائم لايني يستمد من الإدراكات الحسية معارف جديدة ، ومن العلوم المتجددة أنظاراً تفيده في حياته ، ولذلك نرى أن « النفس الناطقة للإنسان إنما توجد فيه بالقوة وأن خروجها من القوة إلى الفعل إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولاً ثم ما يكتسب بعذها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكاً بالفعل وعقلاً محصناً فتكون ذاتاً روحانية ويستكمل حينئذ وجودها »[2] .

إن هذا الصورة إنما تتهيأ للإنسان الناطق الذي يحقق وعيه المتدرج بوساطة اللغة التي هي أداة التفكير والوعي ، لذلك ربط ابن

خلدون بين النفس الناطقة بالقوة ،وبين الإدراك الحسي وتجدد العلوم ، وعن طريقها يستطيع الإنسان الوصول إلى المجردات .

وهذا الأمر يتطلب تغيراً في اللغة نسميه التطور ، فقد تنتقل الكلمة من معنى إلى آخر أو تضيف إلى معناها معنى آخر جديدا دون أن تترك الأول فتتعدد بذلك المعاني التي يدل عليها .وتستعمل في أيّ واحد منها حسب الأحوال والمقامات ، والغالب أن يحصل هذا التبدل على مرّ الأيام وتقلبات العصور ، ويسمى في هذه الحال تطوراً ، لأنه انتقال بالكلمة من طور إلى طور [٣] .

وتتجلى حيوية اللغة في هذا التطور وغيره ، ونستطيع استجلاءها في أمور عديدة كالنقل والاشتقاق والتوليد والتعريب وغير ذلك ، غير أننا نقتصر منها على بعض ظواهرها التي تهمنا في دراسة فكرة حيوية اللغة ونحن نعرف تشعُّب هذا النوع من الدرس، وأهمَ هذه المظاهر :

الاشتقاق : لكل لغة سمات تميزها وطبيعة خاصة تجعل بينها وبين غيرها من اللغات فروقاً ، فإذا أرادت الانكليزية أن تأتي بكلمات جديدة فإنها تصطنع (اللواحق) وهي التي يسمونها (suffix) .

وقد فسّرها معجم أو كسفورد حيث نصّ على أنها حرف او أحرف ، صوت أو أصوات مقطع صوتي ، أو مقاطع تضاف إلى نهاية الكلمة لصنع كلمة آخرى . مثال : إضافة (y) إلى (trust) لصنع (trusty) ، أو تضاف على صورة لاحقة أو حرف من أحرف الزيادة ، مثال ذلك (en) في (oxien) [٤]

أمّا العربية فإن لها طريقتها في صنع مفردات جديدة تقوم على الاشتقاق ، وقد صوّر ابن فارس هذه الطبيعة الخاصة للعربية بقوله :

« أجمع أهل اللغة ـ إلا من شذّ عنهم ـ أن للغة العرب قياساً ، وأن العرب تشتق بعض الكلام من بعض . وان اسم الجنّ مشتق من الاجتنان ، وأن الجيم والنون تدلان أبداً على السِّتر ، تقول العرب للدرع : جُنّة ، وأجنة الليل ، وهذا جنين ، أي هو في باطن أمه مقبور ، على هذا سائر كلام العرب ، علم ذلك من علم وجهله من جهل »[٥] .

ويعدُّ أقدم كلام في «الاشتقاق» ما ورد في الحديث الصحيح : « يقول الله تبارك وتعالى ، أنا الله ، وأنا الرحمن خلقت الرحم ، وشققت لها من اسمي »[٦] .

ويعني الاشتقاق :« أخذ صيغة من آخرى مع اتفاقهما معنى ومادة أصلية وهيئة تركيب لها ، ليدّل بالثانية على معنى الأصل ، بزيادة مفيدة ، لأجلها أختلفا حروفاً أو هيئة ، كضارب من ضرب وحَذِرٍ من حذر »[٧] ، وقد حصر في أربعة أنواع :

الاشتقاق الأصغر : وهو المراد حين لفظ الاشتقاق مثل كلمتي « عالم ، ومعلوم » من العلم ، ويتفق هنا المشتق والمشتق منه في الأحرف الأصلية وفي ترتيبها ، وأفراد هذا الاشتقاق عشرة :الفعل الماضي ، والفعل المضارع ، وفعل الأمر ، واسم الفاعل ، واسم المفعول ، والصفة المشبهة باسم الفاعل ، واسم التفضيل ، واسم الزمان ، واسم المكان ، واسم الآلة .[٨]

وطريق معرفته تغليب تصاريف الكلمة حتى يرجع فيها إلى صيغة هي أصل الصيغ دلالة اطراد أو حروفاً غالبة [٩] .

الاشتقاق الكبير : وسماه أبن جني « الاشتقاق الأكبر »[١٠] ، وهو اشتقاق يحفظ فيه المادة دون الهيئة .ويعني ذلك « أن تأخذ اصلاً من الأصول الثلاثية فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنى واحداً ، تجتمع التراكيب الستة وما يتصرف من كل واحد منها

عليه ، وإن تباعد شيء من ذلك عنه رُدّ بلطف الصنعة والتأويل اليه، كما يفعل الاشتقاقيون ذلك في التركيب الواحد (١١) .

وكان أبو علي الفارسي شيخ بن جني يأنس اليه ، ويتعلل به، ويعتاده عند الضرورة ، غير أن ابن جني أغرق فيه ، وحاول أن يرد في أمثلةٍ هيئات التركيب المختلفة إلى معنى أصيل واحد ، وإن كان يرى ان الشذوذ لا بدّ حاصل في هذا لعمل ، غير أنه دعا إلى ان يرد ذلك الشاذ بالتأويل والملاطفة. (١٢) .

ومن أمثلته تقليب «ج ب ر » فهي أين وقعت - للقوة والشدة منها «جبرت العظم ، والفقير » إذا قويتهما وشددت منهما، والجبر : الملك لقوته وتقويته لغيره ، ومنها «رجل مجرب» إذا جرّسته الأمور ونجّدته فقويت مُنّته واشتدت شكيمته (١٣) ...

الأشتقاق الأكبر : وهو أن يكون بين الكلمتين تناسب في المعنى واتفاق في الأحرف الثابتة ، وتناسب في مخرج الأحرف المغيرة، مثل نهق ، ونعق ، وعنوان ،وعلوان ، لكن تتبعات اللغويين هدت إلى عدم لزوم هذا القيد «تناسب المخارج» (١٤) .

وقد جعل ابن جنّي أصل هذا الاشتقاق مافيه تقديم وتأخير ، وهو تقليب الاصول نحو « ك ل م » ، و« ك م ل» و « م ك ل»، ونحو ذلك : «لكن من وراء هذا ضربٌ غيره ، وهو أن تتقارب الحروف لتقارب المعاني » (١٥) ، فالأصل هو الاشتقاق الكبير ، ويتضمن هذا الأصل اشتقاقاً آخر يقوم على تقارب الحروف لتقارب المعاني :

ويسمي هذا النوع من الاشتقاق على رأي ابن جني تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني ، ومن ذلك تركيب «ج م س » و « ح ب س » . قالوا : جبست الشيء وحمِسَ الشر إذا اشتد .

والتقاؤهما أن الشيئين إذا حبس أحدهما صاحبه تمانعاً وتعازّا ، فكان ذلك كالشرّ يقع بينهما .[٢٦]

وتوسع ابن جنّي في هذا النوع من الاشتقاق، وأظهر له إعظاماً وأبدي به كلفاً [١٧] ، فتحول بين يديه إلى تصوّر للغة يقوم على جمع الأطراف المتباعدة ، فحمل المعاني البعيدة على أصول واحدة لشبه في المعنى أو تصور لهذا الشبه ، من ذلك قوله : «وقالوا: شرب ، كما قالوا : جَلف ، لأن شارب الماء مفنٍ له ، كالجلْف للشيء» [١٨] .

ورام من بحثه الوصول إلى أصول معنوية واحدة لمفردات اللغة التي فيها رائحة لمعني واحد . وساقه هذا الهدف إلى أن يجعل العرب - وهم أصحاب اللغة - يتفطنون إلى الأبنية على أنها معايير الكلمات ، فيضارعون بالأصول الثلاثة : الفاء والعين واللام [١٩] ، فيبدلون أحرف البناء للدلالة على معنى له صلة بالمعني الأول الذي في أذهانهم ، وكان مدار الأمر لديهم على إبدال صوتٍ من صوت آخر لهما مخرج متقارب ليدل اللفظ الجديد على معني متصل بسبب بمعني اللفظ الذي أبدلت أحرفه « فقالوا: عصر الشيء ، وقالوا : أزله ، إذا حبسه ، والعصر ضرب من الحبس ، وذاك من « ع ص ر » وهذا من «أزل» والعين أخت الهمزة ، والصاد أخت الزاي ، والراء أخت اللام » [٢٠] .

الاشتقاق الكبّار أو «النحت» :

يعد هذا المبحث زيادة في أنواع الاشتقاق ، وأطلقه بعضهم على مايسمي بالنحت ، بيد أن مراعاة معنى الاشتقاق تنصير جعل النحت نوعا منه ، وإن فضل المتمسكون بالاصطلاح الفني أفراده من الاشتقاق [٢١] .

ولهذا النحت أربعة أنواع :

١ـ فعلي : ينحت من الجملة دلالة على النطق بها أو حدوث مضمونها ، فأمثلة الحالة الأولى : بابا = قال ، بأبي أنت ، جعفل : قال : جعلت فداك ، سبحل = قال : سبحانه الله .. الخ .

ومثال الحالة الثانية : بعثر : بعث وأثار .

٢ـ وصفي : هو أن تنحت من كلمة واحدة تدل على صفة بمعناها أو باشدّ منه ، مثل «ضِبَطْر» للرجل الشديد من «الضبط» و« الضبر » : الاكتناز .

٣ـ اسمي : ينحت من اسمين جامعاً بين معنييهما ، مثل : جلمود : نحت من «جلد» و« جمد».

٤ – نسبي : ينحت نسبة إلى علمين : مثل : طبر خزي : نسبة إلى طبرستان وخوارزم ، شفعني : نسبة إلى الشافعي وأبي حنيفة[٢٢].

وسمع عن العرب : عبشمي : نسبة إلى عبد شمس ، عبدري : نسبة إلى عبد الدار ، مرقسي : نسبة إلى امرء القيس [٢٣] ...

ويعدّ ابن فارس امام القائلين بالنحت بين اللغويين العرب المتقدمين ، فلم يكتف بالأمثلة المحفوظة على هذه الظاهرة اللغوية ، وهي أمثلة معدودة قليلة شائعة ، بل ابتدع لنفسه مذهباً في القياس والاشتقاق ، وبنى معجمه «مقاييس اللغة» على هذا المذهب في كل مادة رباعية أو خماسية ، ورأى في معظمها أنها منحوتة ، ورسم للقارئ منهجه في النحت فقال [٢٣] : «اعلم أن للرباعي والخماسي مذهباً في القياس، يستنبطه النظر الدقيق ، وذلك أن أكثر

ماتراه منه منحوت ، ومعنى النحت : أن تؤخذ كلمتان ، وتنحت منهما كلمة تكون آخذة منهما جميعاً بحظ» [٢٤] .

وأصل نظرته إلى هذا المنحوت بما ذكره الخليل ، حيث تحدث عن «حيعل الرجل» ، إذا قال : «حيّ على» [٢٥] ، فقد ذكر الخليل أنهم نحتوا التركيب ، «فأخذوا من كلمتين متعاقبتين كلمة ، واشتقوا فعلاً ، قال :

وتضحك منّي شيخةٌ عبشميةٌ   كأن لم ترى قلبي أسيراً يمانيا

نسبها إلى عبد شمس ، فأخذ العين والباء من «عبد» ، وأخذ الشين والميم من شمس ، وأسقط الدال والسين ، فبنى من الكلمتين كلمة ، فهذا من النحت » [٢٦] .

وتبيّن من استقرائه الكلمات الرباعية أن هذا مذهب غير مطّرد فيها جميعاً ، ولذلك وجد أن مقاييس الرباعي على ضربين : «أحدهما : المنحوت الذي ذكرناه ، والضرب الآخر الموضوع وضعاً لامجال له في طرق القياس ». [٢٧] .

وأتى بأمثلة على المنحوت ، ومنهما : «البلعوم» : مجرى الطعام في الحلق ، وقد يحذف فيقال : بلعم ، ويطمئن إلى أن الكلمة مأخوذة من «بلع» ، وزيد عليها مازيد لجنس من المبالغة في معناه ، ومن الكلمات التي وقع فيها النحت «بحتر» ، وهو القصير المجتمع الخلق ، وقد ذهب إلى أن الكلمة منحوتة من كلمتين : من الباء والتاء والراء ، وهو من بترته فبتر ، كأنه حرم الطول فبتر خلقه . أمّا الكلمة الثانية التي كونت هذا الأصل فهي : الحاء والتاء والراء وهو من حترت وأحترت ، وذلك أن لاتفضل على أحد . يقال : أحتر على نفسه وعياله ، أي : ضيّق عليهم ، فقد صار هذا المعنى في القصير ، لأنه لم يعط ما أعطيه الطويل [٢٨] .

ويظهر أن ابن فارس قد كان يسير على هدى من اعتقاده في مزيد الثلاثي ، وهو أن السوابق والاواسط واللواحق بقايا كلمات قديمة مستعملة تناسب مالمح في الحرف العربي من قيمة تعبيرية ، فكأنّ المزيد بحرف في أوله أو وسطه أو آخره إنما نحت من كلمتين اختزلتا على سواء ، أو اختصرت احداهما أكثر من الآخرى ، أو ظلت إحداهما على حالها ، بينما رمز للأخرى بحرف منها يغلب أن يكون أوضح حرف فيها بياناً وتعبيراً [٢٩] . ومن ذلك كلمة البلعوم التي رأى أن أصلها بلع ، ولاحظ أنه زيد عليه مازيد لجنس من المبالغة في معناه ،فكأن الميم الزائدة هي الحرف التعبيري البارز في الثلاثي الآخر الذي قدّره بعض العلماء «طعم» ، وقد اجتزىء بها عنه وألصقت ببلع ، مع الواو تارةً كما في بلعوم ، ودونها تارة أخرى كما في «بلعم» [٣٠] .

ومما يثير في النفس حوافز التنبّه ، ويحمل الإنسان على النظر والتأمل تلك الطريقة التي أراد لها مبتدعو فكرة الاشتقاق في العربية أن توْصل لألفاظ اللغة ، وأن ترجع المفردات إلى أصول معنوية واحدة .

وأن الناظر في عمل ابن جنّي وابن فارس ومن سبقوهما كالفارسي وابن دريد والخليل سيجد طريقاً لفكرة الاشتقاق لديهم، ذلك أنهم كانوا يرمون من وراء عملهم إلى حصر مفردات اللغة والمحافظة على قياسيتّها ، فلمحوا أن للعربية شأناً خاصاً ، له معايير مغايرة لما نراه في اللغات الأخرى . وأهمّ هذه المعايير ظاهرة الاشتقاق التي بها تعرف أصول المفردات ، وعن طريقها يسهل الوصول إلى المعاني ، ولها فضل توليد الألفاظ التي يحتاجها الإنسان في حياته المتجددة ، فاعملوا ذهنهم الثاقب في هذه المسألة ، وردّوا المتفرق ، ولمّوا شعث المبعثر .

وحين نناقش مسألة الاشتقاق لابـدَّ أن نقرّ بدواعي وجوده علماً قادراً على إفهامنا اللغة من حيث نشأتها ، وتبدل دلالات مفرداتها ، وتغير هذه الدلالات مما يعين على تصور انتقال الذهن العربي من حالة إلى أخرى وفق اختلاف الظروف الاجتماعية والفكرية والبيئية .

وواضح أن أكثر أنواع الاشتقاق لصوقاً باللغة نفسها هو الاشتقاق الأصغر لأنه نوع من الاشتقاق معروفة أصوله ، محددة طريقته ، سهلة أفانينه وتقلباته ،وهو موجود في كل عبارة من عبارات العربية ، لأن ناطق هذه اللغة غير قادر على التعبير بها من غير أن يعرف شيئاً منه ، وذلك أن المعاني التي يروم الحديث عنها راجعة إليه ، متصلة بأسبابه .

وإن نظرة واحدة إلى بيت شعر عربي تطلعنا على مدى فائدة هذالنوع من الاشتقاق في فهم المعنى ، ومعرفة المقصود . نتبين ذلك من تعليق ابن جني على بيت أبي نواس :

لامُتشكٍّ من سَدَرْ ولاقريبٍ من خَوَرْ

حيث ذكر أن «متشك من سدر» يصفه بالصحة . و«متشكّ» متفعّل من الشكوى . يقال تشكى يتشكى تشكياً وهو متشّك . وشكا يشكو شكواً وشكوى وشكاة وشكاية ، وهو شاك. إلا أنهم قلبوا الوار في شكاية «ياء» على غير قياس ، وقياسه «شكاوة» ، لأن لام الفعل واو في تصريف الكلمة (٣١) .

فتصريف الكلمة ، ومعرفة اشتقاقها ساعد على فهم المعنى المقصود من الرجز ، وميّز بين دلالتي اسمي الفعل «شاك» و«متشك» ، فاسم الفاعل «متشك «متفعل» من الشكوى ، وهو مصدره غير أنه صيغ من فعل غير ثلاثي هو الفعل «تشكى» . أمّا

«شـاك» فاسـم فـاعل كذلـك مـن الشـكوى غـير أنـه مـن الثلاثـي «شكا» .

و«تشكّى» الذي على وزن «تفعّل» يدل على إدخال النفـس في «الشكوى» ، «فإذا أراد الرجـل أن يُدخـل نفسه في أمـر حتـى يضاف إليه ويكون من أهلـه ، فإنك تقـول تفعّـل ،وذلـك تشـجّع وتصـبّر وتحلّـم وتجلّـد وتمـرّأ ، وتقديرهـا تمـرّع ، أي صـار ذا مروؤة»[٣٢] .

ولّما صيغ اسـم الفـاعل مـن «تشـكّى» فإنـه لم يـدل علـى «الشـكوى» وحدهـا ، وإنمـا دلّ علـى مـن قـام بإدخـال نفسـه في «الشكوى» ، وأراد أن يتصف بهذه الصفة ، ويكون بذلك قد زاد على من قام بالشكاية الذي دلّ عليه اسم الفاعل «شاك» . وحقيقة الأمـر أن معرفـة اشـتقاق الكلمـة زاد مـن وضوحهـا ، وأدى لهـا دلالات لم تكن لتعرف لولا تبين الاشتقاق .

وماستطاعت صيغة «متفعّل» المشتقة إظهاره من المعنى يحتـاج معه الترجمان إلى لغة أخرى غير العربية إلى جملة لكي يستطيع تبيـان المـراد منهـا ، فـاختصرت الصيغـة المشتقة المعنـى وأدّتـه في لفظـة واحدة[٣٣] .

وقد اتسع هذا الباب لديهم فحاولوه في أنواع الكلـم كلهـا ، غير أن بعض الدارسين يرى أن الاشتقاق إنما يلحق الأصـول الدالـة على الأفعال والأحداث لأن هذه تتغير وتستحيل من طور إلى طـور لما ينتابهـا مـن العـوارض : فـالضرب مثلاً يختلـف بـاختلاف زمـن حدوثه وباختلاف الفاعلية والمفعولية إلى غير ذلك من الاعتبارات . أمّا الأصول الدالة على المواد والأعيان – وهـي مايسـمونه بـالجواهر والأسماء الجامدة – فليست بهذه المثابة ، ولاتلابسها هذه العـوارض

فكلمة «أرض» تدلّ على هذا الجسم الكروي الذي نعيش عليه ، ولايطرأ عليه من العوارض مايطرأ على الأفعال والأحداث ، فلا يتغير لفظه ، ولايشتق منه غيره ، اللهم إلا ماسمع عن أهل اللغة أنفسهم ، وما حولوه هم بألسنتهم (٣٤) .

إلا أنّ ابن جنّي الذي كان حفيّاً بالقياس والاشتقاق كان يرى أنه بات واسع الأطراف موطأ الأكناف ، فسعى إلى جمع أشتات المعاني وإرجاعها إلى أصولها ، فوجد – على سبيل التمثيل – «أن جميع باب «ن ع م » إنما هو مأخوذ من «نعم» لما فيها من المحبة للشيء ، والسرور به ، فنعّمت الرجل ، أي قلت له : «نعم» فنعم بذلك بالاً ، كما قالوا بجّلته : أي قلت له «بجل» أي حسبك حيث انتهيت ، فلا غاية من بعدك ، ثم اشتقوا منه الشيخ البجال ، والرّجل البجيل ، فنعم ، وبجل كما ترى حرفان ، وقد اشتق منهما أحرف كثيرة »(٣٥) .

وكان للقوم خلاف في السابق واللاحق من الأسماء والأفعال والحروف ، ويدخل هذا الخلاف على محاولتهم النظر دائماً إلى نشأة اللغة على أنها مقياس التبدل والتغير ، كما يظهر هذا الأمر سعيهم إلى تأصيل الألفاظ اللغوية .

وقد ذهب الكوفيون إلى أن المصدر مشتق من الفعل وفرع عليه ، نحو «ضرب ضرباً ، وقام قياماً » ، وذهب البصريون إلى أن الفعل مشتق من المصدر وفرع عليه (٣٦) .

وهم – وإن اتفقوا على التسمية – اختلفوا في طبيعة اشتقاق الكلمة فقد قال البصريون : سُمّي مصدرا لكونه موضع صدور الفعل ، وقال الكوفيون : هو مَفْعَل بمعنى المصدر نحو قعدت مقعدا حسناً أي قعوداً ، والمصدر بمعنى الفاعل أي صادر عن الفعل كالعدل بمعنى العادل (٣٧) .

ولسيبويه راي يوجه هـذه الآراء توجيهاً آخر ، ومدار هـذا الرأي علـى التمكـن في النفـس السـاعية إلى الاسـتخفاف في الاستعمال، فينصّ على «أن بعض الكلام أثقل من بعض ، فالأفعال أثقل من الأسماء لأن الأسماء هـي الأولى ، وهـي أشـدّ تمكنـاً ، فمن ثـمّ لم يلحقها تنوين ولحقها الجزم والسـكون، وإنمـا هـي مـن الأسماء ، ألا ترى أن الفعل لابدّ لـه من الأسـم [٣٨] وإلا لم يكـن كلاماً ، والاسم قد يستغني عن الفعـل ، تقـول : الله الهنـا ، وعبد الله أخونا » [٣٩] .

ثم ذكر بعد ذلك أوليـة الكلـم في حالاتهـا المختلفـة ، فرأى « أن النكرة أخفّ عليهم من المعرفة ، وهي أشدّ تمكناً ، لأن النكرة أول ، ثم يدخل عليها ماتعرف به . واعلم أن الواحد أشدّ تمكناً من الجميع ، لأن الواحد الأول .. واعلم أن المذكـر أخـفّ عليهـم من المؤنث لأن المذكر أول ، وهو أشدّ تمكناً ، وإنما يخرج التأنيث من التذكير ، وجميع مالا ينصرف إذا أدخلت عليه الألـف واللام أو أضيف انجرّ ، لإنها أسمـاء أدخل عليهـا مـايدخل علـى المنصرف . فجميع مايترك صرفه مُضارع به الفعل ، لأنه إنما فعل ذلك بـه لأنـه ليس له تمكن غيره ، كما أن الفعل ليس له تمكن الاسم » [٤٠] .

ويعني ذلك أن النظر إلى أولية الكلم لايدلّ علـى أسبقيتها في الاستعمال بقدر مايدل على أكثرها ثباتاً في النفس ، وقد فسّر ذلك أبو علي الفارسي شيخ ابن جنّي هذه الفكرة ، فرأى أن هـذه اللغة «إنما وقع كل صدر منها في زمان واحد ، وإن كان تقدّم شيء منها على صاحبه فليس بواجبٍ أن يكون المتقدم على الفعل الاسم ، ولا أنْ يكون المتقدم على الحرف الفعل ، وإن كـانت رتبـة الاسـم في النفس من حصة القوة والضعف أن يكون قبل الفعل ، والفعـل قبـل

الحرف ، وإنما يعني القوم بقولهم : إن الاسم أسبق من الفعل أنه أقوى في النفس ، وأسبق في الاعتقاد من الفعل لافي الزمان ، فأما الزمان فيجوز أن يكونوا عند التواضع قدّموا الاسم قبل الفعل ، ويجوز أن يكونوا قدّموا الفعل في الوضع قبل الاسم ، وكذلك الحرف » (٤١) .

فتجولت قضية الاشتقاق على يدي سيبويه وأبي علي إلى مسألة أخرى ، ولم ينحصر الخلاف في اشتقاق الاسم من الفعل أو الفعل من الاسم ، وإنما صار البحث أبعد عن المغيبات التي لانعلم عنها شيئاً ، وأقرب إلى البحث اللغوي العلمي ، وهو البحث الذي مداره على مستعمل اللغة ، وسعيه إلى استعمال الألفاظ المعبرة والموصلة إلى التفاهم مع الآخرين بأكبر قدر من الاقتصاد وبأبعد مدى عن التعقيد الذي يجافي البساطة ،وهي الأمور التي تسعى كل لغة لأن تمتلكها إذا أرادت أن تحيا وتستمر أداة للتفاهم بين الناطقين بها (٤٢).

ويدّل هذا الرأي أيضاً على أن المشتقات تنمي وتكثر حين الحاجة إليها ، وقد يسبق بعضها بعضاً في الوجود (٤٣) . وليس من اليسير دائماً أن ندرك أسبقها ، وأن نعيّن متى استعملت مادتها الأصلية أول مرة ، ومتى بدأت تدل على معنى خاص (٤٤).

بيد أننا إذا أنعمنا النظر في أصل المشتقات كلها استطعنا ردّ المسألة كلها إلى نشأة اللغة على نحو يصح معه البحث في طبيعة اكتساب الإنسان للخبرات المحيطة به ، وهي الخبرات التي تنتقل إليه من الحواس ، فالعلم الأول أتى النفس أولاً من طريق الحواس والطباع ثم من جهة النظر والروّية (٤٥).

فالكلام الإنساني يتطور «وفق هذه النظرة» من مرحلة حسية

نسبياً إلى مرحلة أكثر تجريداً ، والأسماء الأولى لدينا أسماء محسوسة تقرن نفسها بفهم حقائق أو أفعال خاصة . وكلّ الظلال التي نجدها في تجربتنا المحسوسة توصف بدقة وتفصيل ولكنها لاتندرج تحت جنس مشترك. (٤٦).

ولذلك فإننا نرجح دائماً أن الحسّي أسبق في الوجود من المعنوي المجرد ، وهذا ما يجعلنا ننتصر للرأي القائل : أنّ أصل المشتقات هي الأسماء لا الأفعال ، ولاسيما أسماء الأعيان (٤٧).

وإن مقارنة بسيطة بين المصادر وأسماء الأعيان تبيّن كيفية اتخاذ كثير من المصادر من هذه الأسماء . «فمن ذا الذي يصدق أن مصدر التأبّل "أي اتخاذ الإبل" قدوضع قبل أن يوضع لفظ إبل نفسه»(٤٨).

وتجري وفق هذا الأمر أشياء عديدة مما نلاحظه في كتب اللغة حيث نلقي عدداً ليس باليسير من المصادر التي يؤول إلى أسماء الأعيان . من ذلك : «الرأس – أعلى الرجل ، والأرأس والرؤاسي العظيم الرأس ، وقد رئِس رأساً عظُم رأسه»(٤٩). ومنه : «البساط – مابسطته أي فرشته ، الجمع بُسُط ، وبسطته أبسطه بسطاً وانبسط ومبسّط»(٥٠).

ولذلك فإن ابن جنّي يناقش قضية الاشتقاق ، ويبحث في أصل المشتقات ، ويذهب كما ذهب سيبويه إلى أن الفعل «أمثلة اخذت من لفظ أحداث الأسماء» (٥١) ، ويرى أن المصدر «إنما هو ذلك الحدث الصافي ، كالضرب ، والقتل ، والأكل ، والشرب»(٥٢).

وقد أدرك بحسه اللغوي شيئاً بالغ الأهمية ، فقد أجاب قول القائل : إنَّ «في الناقة معنى الفعل ، وذلك أنها فَعَلة من التنوّق في

الشيء وتحسينه ، والتقاؤهما أن الناقة عندهم مما يُتحسن به ويُزدان بملكه ، وبالأبل يتباهون ، عليها يحملون ويتحمّلون ، ولذلك قالوا لمذكّرها : الجمل ، لأنه فَعَل من الجمال ، كما أن الناقة فَعَلةٌ من التنوّق» (٥٣).

وذكر في إجابته ما يعارض هذا القول فقال : «فأما ما في الناقة من معنى الفعلية والتنوق ، فليس بأكثر مما في الحجر من معنى الاستحجار والصلابة ، فكما أن استحجر الطين واستنسر البغاث من لفظ الحجر والنسر ، فكذلك استنوق من لفظ الناقة»(٥٤) ويعنى ذلك أن الاشتقاق قد يكون مبدؤه أسماء الأعيان لا المصادر ، فاستنوق مأخوذ من الناقة ، وهو اسم عين ، وكذلك استحجر دون أن يكون الاستحجار أو التّنوق مصدرين لاسم العين .

وإذا كانت مسألة الاشتقاق على هذا الوجه ، فإنّ ردّ المصادر ، وهي الأحداث الصافية إلى المحسوسات يبقى أمراً معللاً غير بعيد عن الصواب ، ويظهر ذلك أيضاً مسألة الأعلام التي تبين صلة الإنسان بالمحسوسات أكثر من المجردات ، فإن تساءلنا « لَمَ قلّت الأعلام في المعاني ، وكثرت في الأعيان ، نحو زيد ، وجعفر ، وجميع ما علّق عليه علمٌ وهو شخص ؟ قيل : لأن الأعيان أظهر للحاسة ، وأبدي إلى المشاهدة ، فكانت أشبه بالعلمية مما لايرى ، ولايُشاهد حسّاً ، وإنما يُعلم تأملاً واستدلالاً ،وليس كمعلوم الضرورة للمشاهدة » (٥٤) .

ونتبين هذا الأمر من تتبع بعض المفردات التي تطورت دلالتها من الحسية إلى المجردة ، ولتكن لفظة «البناء». ذكر ابن فارس في المقاييس أن«بنى : الباء والنون والياء أصل واحد ، وهو بناء الشيء يضمّ بعضه إلى بعض . تقول : بنيت البناء أبنية » (٥٥) . أورد بعد

ذلك بعض المعاني التي تعود إلى الأصل وتتصل به بسبب فقال : «وتسمى مكّة : البَنِيّة . ويقال قوس بانية ، وهي التي بنيت على وترها ، وذلك أنْ يكاد وترها ينقطع لِلُصوقة بها » [٥٦] . ومن صفات البناء أنه يلزم موضعه ، لايزول من مكان إلى غيره ، ويفترق لهذا الأمر عن بقية الآلات المنقولة المستعملة ، كالخيمة والمظلة ، والسرادق ، ونحو ذلك [٥٧] . على أننا إذا أطلقنا على هذه الأدوات لفظ البناء ، وهي المستعملات المزالة من مكان إلى مكان ، فإنّ ذلك يكون «تشبيهاً لذلك – من حيث كان مسكوناً ، وحاجزاً ومظّلاً – بالبناء من الآجرّ والطّين والجصّ» [٥٨] .

وقد تطور عن هذه المعاني معنى آخر فقالوا : قد بنى فلان بأهله ، وذلك أن الرجل كان إذا اراد الدخول بأهله بنى بيتاً من أدم أو قبّة أو نحو ذلك من غير الحجر والمدر ، ثم دخل بها فيه، فقيل لكل داخل بأهله : هو بان بأهله ، وقد بنى بأهله ، وابتنى بالمرأة هو افتعل من هذا اللفظ ، وأصل المعنى منه ، فهذا كله على التشبيه لبيوت الأعراب ببيوت ذوي الأمصار » [٥٩] .

وعدّ الزمخشري الانتقال من الأصل ، وهو البناء بالطين والآجر والجص إلى قولهم :« بنى فلان بأهله» من المجاز، لأن معنى بني قد تحول إلى معنى آخر وهو الإعراس ، فقولهم : بنى أهله» كقولهم أعرس بها [٦٠] .

وتتضح صورة التحول من المحسوس إلى التجريد من خلال النظر في المعاني الأخرى التي انتقلت إليها كلمة «البناء» ، فنجد قولهم :«بنى مكرمة ، وابتناها » ، و «هو من بناة المكارم» و «ملعون من هدم بنيان الله أي ماركّبه وسوّاه» و «بُني فلان على الحزم» و «بني كلاماً وشعراً» و «بنى على كلامه: احتذاه» [٦١]

وعلى حين رأى ابن فارس أن «المبناة» ، وهي النّطع من باب «بنو» ، ونصّ على شذوذ دلالتها ، لأنهالاتعود إلى أصل المعنى الذي صدر عنه «بنو» (٦٢) ، فإن الزمخشري جعلها من «البناء» فقال: «وطرحوا له بناء ومَبْناة وهي النّطع » (٦٣) .

ويتضح الخلاف بين الرجلين ، إذ نرى ابن فارس وقد أورد مادة «بني » معزولة عن مادة «بنو» ، على حين ذكر الزمخشري المادتين متتابعتين دون أن ينبص على انفصالهما ، وبدأ ابن فارس مادة «بنو» بذكر أصل معناها «وهو الشيء يتولد عن الشيء ، كابن الإنسان وغيره . وأصل بنائه بنو . والنسبة إليه بنويّ »(٦٤) .

أمّا الزمخشري فإنه لم يعتدّ بأصل المعنى وإنما راح يعدّد ما آلت إليه الكلمة من المعاني المجازية ، كقولهم : «طلع ابن ذُكاء ، وهو الصبح» ، قولهم : «وصادوا بنات الماء ، وهي الغرانيق» ، «وكأن الثريّا ابن ماء محلّق» ، «وهو ابن جلا : للرجل المشهور» و «أنا ابن ليلها ، وابن ليلتها : لصاحب الأمر » (٦٥) .

ورأى ابن فارس أن العرب استعملت الكلمة بمعناها الأصلي ثم تفرغوا ، فسمّت أشياء كثيرة بابن كذا ، وأشياء غيرها بُنيِّت كذا ، فيقولون ابن ذُكاء : الصبح ، وذُكاء : الشمس ، لانها تذكو كما تذكو النار (٦٦) .

ولم يكتف التحول بالكلمة من الحسي إلى المجرد بما رأيناه ، وإنما صارت للكلمة دلالة أخرى وفق طبيعة استعمالها ، فانتقلت إلى أيدي النحاة ليطلقوها على حالة من أحوال الكلمات، فصارت لديهم دالة على « لزوم آخر الكلمة ضرباً واحداً من السكون والحركة ، لالشيء أحدث ذلك من العوامل » (٦٧).

وترجع هذه التسمية إلى الأصل الحسي الأول ، (وكأنهم إنما

سمّوه بناءً لأنه لّما لزم ضرباً واحـداً فلـم يتغير تغيّر الإعـراب سُمُي بناء، من حيث كان البناءَ لازمـا موضعـه ، لايـزول مـن مكـان إلى غيره » (٦٨) .

ولايعني ماقدمناه أن كل مادة تمرّ في المعاجم تـردّ إلى الأعيـان أو المحسوسات ، فقد تعـرض لنـا مـواد هـي في أصلهـا معنويـة ، أو لاندري عنها إلا أنها كذلك ، من ذلك تلـك الألفـاظ الدالـة علـى المشاعر الإنسانية كقولنا «فرح» فهي كما قال ابن فـارس : «فـرح الفـاء والـراء والحـاء أصـلان ، يـدل أحدهمـا علـى خـلاف الحـزن والآخر الإثقال ، فالأول : الفرح : فرح يفرح فرحا ، فهـو فـرح . قال ا لله تعالى : «ذلكم بما كنتم تفرحون في الأرض بغير الحقّ وبمـا كنتم تمرحون » (٦٩) .

ولما ينتقل معنى الكلمة إلى دلالات أخرى فـإن انتقالهـا يـؤول في التركيب إلى معنى الأصل كقولنا : لك عندي فرحة أي بشـرى .. وتقول : أفرحتني الدنيا ثم أفرحتني ثم غمّتني ، والهمزة : للسلب .. وتقول : المرء دائر بين مفرحين ، قاعد بين سلامة وحَيْن . (٧٠) .

وسواء أكانت الكلمة منتقلة من أمر حسي إلى آخر معنوي ، أم كانت ذات دلالة معنوية بـدءاً ، لاريـب أن أصـل اشـتقاقها مـن الأسماء لامن الأفعال ، لأن الأسماء أدعى إلى البساطة التي هي منشـأ الوعـي الإنسـاني ، وقـد أراد البصريـون التعبـير عـن ذلـك فذهـب بعضهم إلى أن المصدر هو الأصل ذلك أنه اسم والاسم يقوم بنفسـه ويستغني عـن الفعـل ، وأمـا الفعـل فإنـه لايقـوم بنفسـه ويفتقـر إلى الأسم، وما يستغني بنفسه ولايفتقر إلى غيره أولى بـأن يكـون أصـلاً مما لايقوم بنفسه ويفتقر إلى غيره . (٧١) .

على أن بعضهم كان أوضح في التعبير عن هـذه المسـألة حـين

رأى أن الدليل على أن المصدر هـو الأصـل أن الفعـل بصيغتـه يـدل على شيئين : الحدث ، والزمان المحصل ، والمصدر يدل بصيغته على شيء واحد ، وهو الحدث ، ولما أن الواحـد أصـل الاثنـين فكذلـك المصدر أصل الفعل (٧٢) .

وهذه الخاصة الاشتقاقية في اللغة العربية تعبر عن حيويـة اللغـة كما أنها تعين على إرجاع كل كلمة إلى أصلها وردّها إلى نسبها ، ومعرفة هذا الأصل تعين على إدارك التحول الدلالي الذي أصابهـ ، ومانتقلت إليه بالاستعمال من الدلالات التي تتصل بسبب أو بـآخر بالمعنى الأصلي ، فيسهل الوقوف على استعمالاتها المجازية .

ومن مظاهر حيوية اللغة :

التغير اللغوي والعوامل الاجتماعية والفكرية :

كان الاعتماد فيما مرّ من البحث علـى فكـرة أن اللغـة نظـام اجتماعي ، به يتمّ التواصل بين الناس الناطقين بها ، وأن هذا النظام قادر على التبدل والانتقال ليواكب الحـالات الاجتماعيـة المستجدة والأفكار المستحدثة .

واستطاع بعض النقاذ العرب ذوي النظرة الفاحصة ، والذهن النافذ أن يروا في اللغة وتبدلها دلالات بيئية واجتماعية ، ذلك أنهـم أرادوا التعليل لبعض ظواهر الشعر العربي فنفذوا إلى لغته وأساليبه .

وكان أظهر هؤلاء علي بن عبـد العزيـز الجرجـاني «– ٣٦٦ هـ » الذي استطاع في مقدمة «الوساطة» أن يبين لنـا طبيعـة التعـير اللغوي بسبب الظروف المحيطة من بيئة ومجتمع .

وقد جعل مدار الأمر في الشعر القديم على اللغة التي اختصت

على نحو عام بالصحة وإن لم يبرأ هذا الشعر من خطأ في اللفظ أو النظم أو الترتيب والتقسيم أو المعنى أو الإعراب (٧٣) .

وانتقل من بعد إلى تقرير أن الشاعر المحدث في حاجة إلى رواية الشعر القديم ـــ لأنه يصوغ شعره باللغة «ولايمكنه تناول ألفاظ العرب إلا رواية ولاطريق للرواية إلا السمع وملاك الرواية الحفظ ، وقد كانت العرب تروي وتحفظ ويعرف بعضها برواية بعض » (٧٤) .

ويدّل فحص الجرجاني عن الشعر القديم ، ومقارنته بالشعر المحدث على وعي تام بالتغير الذي طرأ على اللغة ، فيجيب عن سؤال مهمّ يصوغه هو : «فما بال المتقدمين خصّوا بمتانة الكلام وجزالة المنطق وفخامة الشعر حتى إن أعلمنا باللغة وأكثرنا رواية للغريب لو حفظ كان ماضمت الدواوين المروية والكتب المصنفة من شعر فحل وخبر فصيح ولفظ رائع – ونحن نعلم أن معظم هذه اللغة مضبوط مروي وجلّ الغريب محفوظ منقول – ثم حاول أن يقول قصيدة أو يقرض بيتا يقارب شعر امرئ القيس وزهير في فخامته وقوة أسره وصلابة معجمه ، لوجده أبعد من العيّوق متناولاً» (٧٥) .

وقد ردّ عل هذا التساؤل بماقدمه من الرواية ، وبما يوجد لدينا من الشعر القديم الذي دخل بعضَه النَحْلُ ، فاستطاع حمّاد وخلف وابن داب وأضرابهم ممن نحل القدماء شعره فاندمج في أثناء شعرهم وصعب على أهل العناية إفراده (٧٦) أن يصوغوا شعراً بلغة الأقدمين حين امتلكوا لغتهم وطرائق صياغتهم .

ولكل بيئة طريقة في انتقاء الألفاظ واستعمال بعضها دون بعض ، فالبداة يرومون الألفاظ الكزّة والكلام المعقد والخطاب الوعر ذلك أن البداوة من شأنها أن تحدث فيهم ذلك (٧٧) .

على أن الصفة العامة المميزة للشعر القديم هي فخامة اللفظ وجمال المنطق لأن العرب ومن تبعها من السلف كانت « تجري على عادة في تفخيم اللفظ وجمال المنطق لم تألف غيره ولا أنسها سواه ، وكان الشعر أحد أقسام منطقها ومن حقه أن يختص بفضل تهذيب ، ويفرد بزيادة عناية ، فإذا اجتمعت تلك العادة والطبيعة ، وانضاف إليهما التعمّل والصنعة ، وخرج كما تراه فخماً جزلاً قويا متيناً » [٨٧] ، وإن كان هناك تفاوت في احوال الشعراء «فيرق شعر أحدهم ويصلب شعر الآخر ويسهل لفظ أحدهم ويتوعر منطق الآخر » [٧٩].

أمّا التحول الحقيقي في لغة الشعر وغيرها ، فقد جرى بسبب النقلة الحضارية التي أتى بها الإسلام «فلما ضرب الإسلام بجرانه ، واتسعت ممالك العرب وكثرت الحواضر ونزعت البوادي إلى القرى وفشا التأدب والتظرف اختار الناس من الكلام ألينه وأسهله وعمدوا إلى كل شيء ذي أسماء كثيرة اختاروا أحسنها سمعاً وألطفها من القلب موقعاً ، وإلى ماللعرب فيه لغات فاقتصروا على أسلسها وأشرفها . [٨٠]

ولم يتوقف التأثير الحضاري في العرب ، وانقلاب المجتمع وتغير عاداته اللغوية عند هذا الحد ، فقد تجاوزوا الحد في طلب التسهيل حتى تسمحوا ببعض اللحن وحتى خالطتهم الركاكة والعجمة وأعانهم على ذلك لين الحضارة ، وسهولة طباع الأخلاق» [٨١] .

ويظهر أن المجتمع اللغوي لم يعدْ ليقبل بعد هذه النقلة الحضارية أن يعود المتكلم ثانية إلى الإعراب والتقعّر ، فقد كان الميل إلى السهولة واليسر سمة قد بدأت تقوى ، وتمتدُ أصولها .

روى الجاحظ أنّ غلاماً كان يقعّر في كلامه فأتى أبا الأسود الدؤلي يلتمس بعض ماعنده ، فقال له ابو الأسود: مافعل أبوك ؟ قال : «أخذته الحمى فطبختته طبخاً ، وفنخته فنخاً ، وفضخته فضخاً [86]» . واضطر الجاحظ (- ٢٥٥ هـ) أن يشرح لقارئه الألفاظ التي تفوّه بها الغلام ليفهم الكلام ، وما يعنيه ذلك أن مجتمع الجاحظ لم يكن يألف مثل هذه الألفاظ الغريبة ، فقال : «فنخته : أضعفته ، والفنيخ : الرّخو الضعيف ، وفضحته : دقّته» [82] .

ومما يثير في هذا الخبر أن الجاحظ أورده ليسخر من أولئك الذين يتعمدون الإغراب في عصره ، وأن أبا الأسود الدؤلي « - ٦٩هـ» قد أنكر على الغلام استعماله هذا الكلام الغريب ، فقال الغلام : «يابني ، كل كلمة لايعرفها عمّك فاسترها كما تستر السنّور جعْرها » [83] .

ويبدو أن عدوى الغريب قد انتقلت إلى الكتاب الذين عاصرهم الجاحظ ، وحمل عليهم ، فذكر أنه رآهم يديرون في كتبهم أن امرأة خاصمت زوجها إلى يحيى بن يعمر فانتهرها مراراً - فقال له يحيى بن يعمر (أئن سألتك عن شَكْرِها وشَبْرك انشات تطِلُها وتضْهلها » ، قالوا : الضَّهْل : التقليل) والشكْر : الفرج ، والشَبْر : النكاح ، وتَطِلُها : تذهب بحقها ، يقال : دم مطلول ، ويقال : بئر ضهول ، أي قليلة الماء [84] .

وأنكر الجاحظ ذلك على الكتاب إنكاراً ، فرأى أنهم : كانوا «إنما رووا هذا الكلام لأنه يدلّ على فصاحةٍ فقد باعده الله من صفة البلاغة والفصاحة . وإن كانوا إنما دوّنوه في الكتب وتذاكروه في المجالس لأنه غريب ، فأبيات من شعر العجاج وشعر الطِرِمّاح وأشعار هذيل تأتي لهم مع حسن الرصف على أكثر من ذلك .. وهذا ليس من اخلاق الكتاب ولامن آدابهم» [85] .

وإذا كان هذا شأن الخطاب والنثر ،فإنَّ الشعر لم يكن بمبعدة عنه ، فقد نحا بعض الشعراء هذا المنحى ، وراموا الغريب في شعرهم بعد أن بدا يستقر في الأذهان الميل إلى السهولة والتجافي عن الحوشيّ والغريب ، ومن هؤلاء أبو تمام الذي حاول من بين المحدثين الاقتداء بالأوائل في كثير من ألفاظه ، فحصل منه على توعير اللفظ وتبجح في غير موضع من شعره ، فقال :

فكأنما هي في السّماع جنادل — وكأنما هي في القلوب كواكب

فتسعف ما أمكن وتغلغل في التصّعب كيف قدر (٨٦) .

وواضح أن هذه الحملة المتتابعة على الغريب غير المسوغ في الخطاب والشعر كانت نتيجة للتبدل الحضاري الذي كان يسعى لأن توازيه لغة معبرة عما استجدَّ من أحوال الحياة ، وما تغيّر من مفاهيم اجتماعية ومعايير فكرية .

ونتبين صورة هذا التغير حين ننظر إلى ما طرأ على بعض ألفاظ اللغة من تغيّر دلالي بعد مجيء الإسلام ، وكان ذلك بسبب الحاجة إلى ألفاظ تعبر عن الأفكار الجديدة ، تلك التي أتى بها الإسلام ونشرها في المجتمع ، وكذلك حين نجد أن الاسلام استطاع أن يغيّر من اللغة على مستوى آخر ، ونعني بذلك إقراره دلالات ألفاظ ونسخه لدلالات ألفاظ أخرى ، واستبدالها بدلالات جديدة.

فقد «ترك الناس مما كان مستعملا في الجاهلية أموراً كثيرة ، فمن ذلك تسميتهم للخراج إتاوة ، كقولهم للرشوة ولما يأخذه السلطان : الحملان والمكس ... وكما تركوا أنعم صباحاً. وأنعم ظلاماً ، وصاروا يقولون : كيف أصبحتم ؟ وكيف أمسيتم ؟ .. وقد زعموا أن حذيفة بن بدر كان يُحيّا بتحية الملوك ويقال له :

أبيتَ اللعنَ ، وتركوا ذلك في الإسلام من غير أن يكون كفراً ... وقد ترك العبد أن يقول لسيده ربّي ، كما يقال : ربّ الدار ، وربّ البيت ، وكذلك حاشية السيّد والملك تركوا أن يقال ربّنا»(٨٧) .

ويكون الإسلام بذلك قد غير من العادات اللغوية والأعراف الدلالية ، فاستطاع أن يعيد صياغة دلالات اللغة المتعارف عليها ، وأن ينشىء مفهومات دلالية جديدة تتسق وما يرمي إليه من إعادة صياغة الفكر والمجتمع الإنسانيين ، ولذلك كان الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعون يوجهون الدلالات اللفظية ، والعادات اللغوية الوجهة التي يريدها الإسلام ، وتتفق وتعاليمه ومبادئه .

فروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : «لايقولنّ أحدكم خَبُثَتْ نفسي ، ولكن ليقل لَقِسَت نفسي . كأنه كره صلى الله عليه وسلم أن يضيف المؤمن الطاهر إلى نفسه الخبث والفساد بوجهٍ من الوجوه» (٨٨) .

وسار الصحابة على هدي الرسول الكريم ، فقد جاء عن عمر ومجاهد وغيرهما النهي عن قول القائل : استاثر الله بفلان ، بل يقال : مات فلان ، ويقال : استأثر الله بعلم الغيب ،واستأثر الله بكذا (٨٩) .

وتتسق هذه العادات اللغوية الجديدة التي أقرها الإسلام مع العادات الاجتماعية التي تتصل بوجه من الوجوه بالمسألة اللغوية ، فقد « قال علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه : دققت الباب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : من هذا ؟ فقلت : أنا ، فقال : أنا ؟ كأنه كره قولي أنا» (٩٠) .

كما اتفقت هذه التبدلات اللغوية مع تغيّر في دلالات الألفاظ، فأحدثت أسماء لم تكن «وإنما اشتّقت لهم من أسماء متقدمة، على التشبيه ، مثل قولهم لمن أدرك الجاهلية والإسلام مخضرم ، كأبي رجاء العُطَارِدي بن سالمة وشقيق بن سالمة ، ومن الشعراء النابغة الجعدي وابن مقبل ، وأشباههم من الفقهاء والشعراء. ويدّل على أن هذا الاسم أحدث في الاسلام ، أنهم في الجاهلية لم يكونوا يعلمون أن أناساً يسلمون وقد أدركوا الجاهلبية ولاكانوا بعلمون أن الاسلام يكون» (٩١) .

ومثيل ذلك من الأسماء المحدثة المشتقة «اسم منافق لمن راءى بالإسلام واستسرَّ بالكفر أخذ من النافقاء والقاصعاء والدامّاء(٩٢)»(٩٣) . ومثيل ذلك «الكافر» ، وأصله من الكفر ، وهو السّتر ، وتحول من بعد الإسلام ليدّل علىمن يستر الحق ويغطيه(٩٤).

ومن الأسماء الإسلامية الأخرى التي استحدثت لها دلالة جديدة كلمة «الخلق» . وكانت تدل في كلام العرب على أمور لها صلة بالحياة اليومية ، فهي دالة على معنى «التقدير» . يقال : خلق الثوب ، إذا قدّره ، وخلق الأديم للسّقاء ، إذا قدره (٩٥) . ويقال : رجل مختَلقٌ : إذا كان حسناً تاماً كأحسن الرجال (٩٦) . والمخلوق: التأم الحُسْن (٩٧) . وحين أطلقت الكلمة في الإسلام أريد منها ان تدّل على معنى خاص ، فصار «الخلق» من أفعال ا لله وحده ، وقد جمعت الكلمة المعنيين معاً ، وجعلت خاصة با لله تعالى «فكأنه قيل: خلق ا لله الخلق ، أي : قدّره أحسن تقدير وأتمه ، لأنه عزّ وجل أحسن الخالقين ، فخلق الخلق كله تامّاً حسناً كما وجب أن يكون، لم ينقص عن خلقته ولم يقبح ، بل خلقه مقدّراً ، وهو يقول

عزّ وجل : «إنّا كلّ شيء خلقناه بقدر » [٩٨] ، فتبارك ا لله أحسن الخالقين » [٩٩] .

وأثر النص القرآني في تحويل دلالة بعض الألفاظ بسبب المجاورة ، فقد تجاور لفظة ما معنى من المعاني ، ويكثر استعمالها مقترنة بهذا المعنى ، فتتحول دلالتها بسبب هذه المجاورة ، من ذلك كلمة «التيمّم» ، وتعني في العربية «القصْد» ، يقال : تيمّمت فلاناً ويمّمته وتأمّمته ، وأممته أي قصدته [١٠٠] ، وقد استعملت في القرآن الكريم بهذا المعنى ، قال ا لله تعالى «فتيمّموا صعيداً طيباً » [١٠١] ، قال الجاحظ : « أي تحرّوه وتوخوه» [١٠٢] . لكن اللفظة استعملت مقرونة بالمسح ، فصارت تدّل عرفاً على المسح ، وفسرها الجاحظ حيث ذكر الآية الكريمة﴿ فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه»[١٠٣]، وبين أن هذا كثر في الكلام حتى صار التيمّم هو المسح نفسه ، وكذلك عادتهم وصنيعهم في الشيء إذا طالت صحبتهم وملابستهم له [١٠٤] .

ولم يقتصر أثر الإسلام على هذا ، فقد كان الرسول صلى ا لله عليه وسلم يستحدث عبارات لم تكن العرب تعرفها ، وقد أُثرت عنه ، وصارت مستعملة متداولة في المجتمع اللغوي ، من ذلك قوله : «إذاً لاينتطح فيها عنزان» . ومن ذلك قوله : «مات حتف أنفه» ، ومن ذلك قوله : «ياخيل ا لله اركبي» ، ومن ذلك قوله : «كل الصيد في جوف الفرا» ، وقوله : «لايلسع المؤمن من جُحْر مرتين» [١٠٥] , وصارت هذه العبارات دائرة على ألسنة الخطباء . «ألا ترى أن الحارث بن حُدّان حين أمر بالكلام عند مقتل يزيد بن المهلب ، قال : أيها الناس ، اتقوا الفتنة ، فإنها تقبل بشُبهة ، وتدبر ببيان ، وإن المؤمن لايُلسع من حجر مرتين ، فضرب بكلام رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم المثل» [١٠٦]

النقل : يعدّ النقل ظاهرة من ظواهر التطور اللغوي في العربية، فبه يتم نقل معاني الألفاظ وخلعها على مسميات جديدة أو مصطلحات جديدة .. وقد كان مفهوم النقل مضطرباً لن تتعين حدوده ، أو لم يخصّ في الاصطلاح بتعريف دقيق ، فبقي معنى النقل – لغة – السمة الغالبة عليه [١٠٧] .

ونجد صورة النقل موزعة بين أبحاث النحاة واللغويين والبلاغيين من جهة وبين أبحاث علماء أصول الفقه من جهة أخرى، ويحتاج دارس هذه الظاهرة إلى جمع أطراف الموضوع من كتبهم مجتمعة لتنكشف الصورة على نحو جلي .

أمّا النحاة فقد تحدثوا عن النقل في معرض كلامهم على « همزة النقل» في «أفعل »، فقد ذكر الفرّاء هذه المسألة ،وهو يتحدث عن قوله تعالى :﴿فلما جن عليه الليل﴾ [١٠٨]، فنص على أنه يقال : «جن عليه الليل ، وأجنّ أو أجنه الليل ، وجنه ، وبالألف أجود إذا ألقيت «على » ، وهي أكثر من جنة الليل » [١٠٩] .

كما ذكرها ابن الحاجب في الثانية ، فقال : « وافعل للتعديه غالباً ، نحو أجلسته.. » [١١٠] .

وشرح الرضي هذا الكلام ، فبين أن الأغلب في هذه الأبواب أن لاتنحصر الزيادة في معنى ، بل تجيء لمعان على البدل ، كالهمزة في أفعل تفيد النقل [١١١] ..

ومما أشار إليه النحاة في معرض حديثهم عن النقل «تضعيف النقل» ، ويشرح الرضي هذه المسألة مشيراً إلى قول ابن الحاجب : «وللتعدية نحو فرّحته» فيذكر أن معنى التعدية في هذا الباب كما في باب أفعل على ماشرحه ، «والأولى في باب المضعّف أن يقال في

مقام التعدية : هو بمعنى جعل الشيء ذا أصله ، ليعم نحو فحّى القدر ، أي جعلها ذات فحا .... (١١٢)

ويعني ذلك أن التضعيف يتم به نقل غير المتعدي إلى التعدي ، وبهذا النقل تتغير دلالة الفعل ، لأن الزيادة التي لحقته من همزة وتضعيف قد حمّلته معنى جديداً.

ومن النقل الذي أشار إليه النحويون في الأدوات ما ذكروه عن الأحرف الناصبة ، وجعل الكفوي هذا النوع من النقل المعنوي، فبيّن أن كل حرف من الحروف الناصبة تدخل على الفعل فلا تعمل فيه إلا بعد أن تنقله نقلتين . فـ «"أن" تنقله إلى المصدرية والاستقبال (١١٣)، و«كي» تنقله إلى الاستقبال والغرض (١١٤) ، و«لن» تنقله إلى الاستقبال والنفي (١١٥) ، و«إذن» (١١٦) تنقله إلى الاستقبال والجزاء»(١١٧) . ويدل هذا القول على تبدل في دلالة الفعل بدخول هذه الأدوات عليه ، فالفعل المضارع يصلح في الأصل بسبب شبهه للاسم «لزماني الحال والاستقبال»(١١٨)، ولكنه في دلالته على هذين الزمانين مبهم فيهما «ثم يدخل على الفعل ما يخلصه لواحد بعينه ويقصره عليه»(١١٩) ، وحين دخلت عليه الأدوات الناصبة المذكورة بدلت من دلالته الأصلية ، وحملته دلالة جديدة ، فنقلته بذلك من دلالة إلى أخرى.

ومن ظواهر النقل الأخرى التي أشار إليها النحاة وعلماء الأصول والبلاغيون «العلم» ، وقسمه النحويون إلى مرتجل ومنقول، فذكر ابن مالك أنه ينقسم «إلى مرتجل ، وهو : المستعمل من أول الأمر عَلَماً ، كأددٍ لرجل ، وسعاد لامرأة ، ومنقول - وهو الغالب – وهو : ما استعمل قبل العَلَمية لغيرها ، ونقله إمّا من اسم إمّا لحدث كزيد وفضل أو لعين كأسد وثور ، وإما من وصف

إمّا لفاعل كحارث وحسن أو لمفعول كمنصور ومحمد ، وإما من فعل إمّا ماض كشمّر أو مضارع كيشكر ، وإما من جملة أمّا فعلية كشاب قرناها ، أو اسمية كزيد منطلق ، وليس بمسموع ، ولكنهم قاسوه . وعن سيبوه: الأعلام كلها منقولة ، وعن الزّجاج كلها مرتجلة» [١٢٠].

والنقل في العلَم خارج عن التغيير في اللغة ، ولذلك قال النحويون : «العلَم ما يجوز تبديله وتغييره ولايلزم من ذلك تغيير اللغة» [١٢١] ، ويعني النقل في العلم «أن يكون الاسم بإزاء حقيقة شاملة فتنقله إلى حقيقة أخرى» [١٢٢] ، فجعفر في النهر الصغير مرتجل ، وفي الشخص علَماً ليس بمرتجل لتقديم وضعه للنهر الصغير، وكذلك زيد بالنسبة إلى المصدر الذي نقول فيه : زاد يزيد زيداً ، وغير مرتجل بالنسبة لجعله علماً على شخص معين . [١٢٣]

فكأن النقل في العلَم تخصيص لهذا الشيء الشامل ، وجعله لايشارك بينه وبين غيره في الاسم ؛ وهو نوع من الكلام المستعمل في المعاني ، ولايحمل صفة الشمول ، فما يحمل هذه الصفة كقولنا: «شيء فإنه وضع لكل ما يصحّ أن يعلم . والآخر أسماء الأعلام ، كقولنا : «زيد» . وذلك أن من سمّى ابنه زيداً ، فإنه لايحب [١٢٤] أن يشارك بينه وبين غيره في الاسم . والألقاب تجري بجرى الإشارة، لأن اللقب لايفيد صفة مخصوصة ، ولابمجموع صفاته. [١٢٥]

ويتم هذا النقل في الأعلام دون زيادة صفة أو نقصانها ، لأننا نستطيع زيادة صفة أخرى للعلَم من طول وسمن ولايتغير اسمه (وإنما جاز ذلك لأن تسمية هذا الشخص زيداً لم تكن توضع من واضعي اللغة ، حتى إذا سلبناه عنه ، كنا قد خالفنا لغتهم» [١٢٦] ، ويختلف

العلَم المنقول عن الصفة في أن الصفة إذا سلبت غيرت الوضع ، فنحن إذا سلبنا اسم الطويل عن الطويل ، وعوضنا منه اسم القصير نكون قد غيرنا في أوضاع اللغة [١٢٧].

والنقل في الأعلام على هذه الصورة يعدّ من النقل المعنوي ، وهو «نقل المركبات إلى العلمية» [١٢٨] ، ويعني الانتقال بدلالة الكلمة إلى موضوع آخر ، وهو نقل من أجناس مختلفة إلى العلَم «فأثبتوا بهذا كله النقل من غير العلمية إلى العلمية» [١٢٩] ، وأطلقوا في الأعلام اسم النقل دون المجاز لعدم وجود علاقة بين المعنى الأول والمعنى الثاني «ولم يروا أن يصفوه بالمجاز فيقولوا مثلاً إن "يشكرٍ" حقيقة في مضارع شكر ومجاز في كونه اسم رجل ، وإنّ حجراً حقيقة في الجماد ومجاز في اسم الرجل ، وذلك أن الحجر لم يقع اسماً للرجل لالتباس كان بينه وبين الصخر»[١٣٠].

وإذا عدّينا مسألة النقل في الأعلام إلى البحث في مفهوم «النقل» على نحو عام ، فإننا في حاجة إلى صُوى تبين تصور علمائنا له ، ونعثر على ذلك في حدّ النقل الذي أورده الكفوي حيث قال : «والنقل : نقل كلمة من موضع إلى موضع آخر أعم من أن يكون فيه تغيير صفة أو تبديلها أم لا» [١٣١] ، وعلى ما في هذا الحد من الابهام والعموم ، فإن البحث فيه وتحليله قد يوصلنا إلى مفهوم النقل الذي نحن بصدده.

إن نظرة الكفوي إلى النقل تبدو أقرب إلى الابهام منها إلى الوضوح بسبب أنها ليست حداً بقدر ماهي تصور لمسألة «النقل»، ويشير هذا التصور إلى ما يقرّبه من الأذهان فيجعل «النقل» قائماً على الكلمة التي تنقل من موضع إلى آخر حين يفسر «النقل» بأنه «نقل كلمة من موضع إلى موضع» ، ولكنه يعود إلى الابهام موحياً

بعدم قدرته على وضع حد يبين أطراف المحدود ، فجعل «النقل» «أعم من يكن فيه تغيير صفة أو تبديلها أم لا» .

وتغيير صفة أو تبديلها هو أحد أطراف النقل وكذلك عدم التغيير ، فيكون تصور «النقل» مبنياً على نقل كلمة من موضع إلى موضع تتغير له صفة الكلمة أو تبدّل ، وقد لايمسها تغير في الصفة أو تبدّل ، وقد يكون النقل حاصلاً بأمور أخرى أعم من ذلك .

فالنقل وفق هذا التصور مبني على تبدّل دلالة الكلمة ، فهو نقل دلالي من موضع إلى موضع ، ولكن هذا النقل الدلالي قد يتم بوسيلتين ، فهو أمّا أن يحدث بتغيير صفة الكلمة ، كأن تدخل عليها همزة النقل ، أو يطرأ عليها التضعيف الذي ينقلها من اللازم إلى المتعدي ، وإما أن يتم بتغيير دلالي دون تبديل في صفات الكلمات ، وهذا ما يمكن تصوره في نقل الدلالات إلى الموضوعات الشرعية ، أو نقلها نقلاً عُرفياً على مذهب المعتزلة .

ويضيف إلى تصور النقل وضوحاً ما ذكره الكفوي عن المنقول ، فبه نستجمع بعض أطراف موضوعه، يقول الكفوي : «والمنقول : هو ما كان مشتركاً بين المعاني ، وترك استعماله في المعنى سمي به لنقله من المعنى الأول ، والمنقول حقيقة في الأول ، مجاز في الثاني من حيث اللغة ، ومجاز في الأول حقيقة في الثاني من حيث النقل ، وهجران المعنى الأول لايشترط في المنقول بل الغلبة في الثاني كافية»(١٣٢) .

وأن من الأجدى لمعرفة مفهوم النقل أن نجعل كلا الحدّين متكاملين ، فنضع بذلك بين أيدينا مفهوماً عاماً للنقل ، وتصوراً للمنقول، فكلا الحدين يبحث في موضوع واحد.

فالنقل وفق هذين الحدين أخذ كلمة من موضعها وجعلها في

موضع آخر ، وليس هذا المعنى بعيداً عن المعنى اللغوي للنقل الذي ذكره ابن فارس ، فقال : « النون والقاف واللام : أصل واحد صحيح ، يدل على تحويل شيء من مكان إلى مكان ، ثم يفرّغ ذلك. يقال : نقلته أنقله نقلاً» (١٣٣).

ومن الواضح أنّ المعنى الاصطلاحي الذي ذكره الكفوي غير بعيد عن المعنى اللغوي ، فكلاهما يحملان دلالة واحدة ، وهي « التحول » ، والمعنى اللغوي يدل على التحول في المكان ، وهو مكان حسي ، أمّا النقل فهو نقل اللفظ من مكان استعمال إلى مكان استعمال آخر ، وهو بهذا المعنى تحول أيضاً .

والمنقول لفظ مشترك بين المعاني ، وقد أوضح ابن فارس أصل معنى الاشتراك فقال: « الشين والراء والكاف أصلان ، أحدهما : يدل على مقارنة وخلاف انفراد ، والآخر يدل على امتداد واستقامة . فالأول : الشركة ، وهو أن يكون الشيء بين اثنين لاينفرد به أحدهما ... » (١٣٤) .

فالمنقول وفق هذا المعنى لفظ له معان مختلفة استعمل بها ، ولم ينفرد بواحد منها، ولذلك قال الكفوي دلالة على ذلك ، «وهجران المعنى الأول لايشترط في المنقول بل الغلبة في الثاني كافية» (١٣٥) ، وكأن المعنى اللغوي للمنقول كان وراء صياغة التصور الذي أتى به الكفوي، فهو لم يحدّ ماهو موجود في طبيعة النقل ، وذلك إن تصور المنقول بحد أمرٌ في غاية الصعوبة بسبب اتساع مجالات النقل ، والتي عبّر عنها الكفوي بقوله : «والنقل : نقل كلمة من موضع إلى موضع أعم من أن يكون فيه تغير صفة أو تبديلها أم لا » (١٣٦) . وصفة العمومية التي أضافها إلى النقل برهان على الاتساع في هذا المجال ، مما يجعل حدّه من الصعوبة بمكان .

وقد انتقل الكفوي من الحدّ ، وتبيان صفات المنقول إلى استعماله ، وبعد أن اعطاه تصوراً كان لابد من النظر إليه من جهة الاستعمال ، فجعله بين الحقيقة والمجاز من جهة النظر إليه ، فهو ذو معنيين : أصلي ، ومعنى طارئ ، فإن نظرنا إليه من حيث اللغة فهو في المعنى الأول حقيقة ، وفي المعنى الثاني مجاز ، وإن نظرنا إليه من حيث النقل فهو في المعنى الأول مجاز وفي المعنى الثاني حقيقية، ولم يذكر أمثلة تبين مقصوده من هذا الكلام ، فألقاه عاماً مبهماً يحتاج الناظر فيه إلى العودة في مشكلة «النقل» إلى كتب الأصول واللغة والبلاغة ليفهم طبيعة الحديث عن هذا المصطلح .

ذكر علماء الأصول «النقل» في معرض حديثهم عن الموضوعات الشرعية والدينية ، وهم يشرحون أصول هذه الألفاظ ، وقد كان البحث في هذالموضوع ذا اتجاهات متباينة بتباين الباحثين فيه ، لأن المسألة بين أيديهم ليست مسألة لغوية بحتة بقدر ماهي مسألة عقدية ، اختلفوا فيها كما اختلفوا في غيرها من المسائل التي تحمل في طبيعتها وجهين أحدهما عقدي ، والآخر لغوي .

بيد أن هؤلاء الدارسين على اختلاف مذاهبهم لم ينظروا إلىمسالة «النقل» من حيث دلالة الألفاظ ، وإنما بحثوها من حيث استعمال اللفظة ، وتبدل دلالتها وفق هذا الاستعمال ، وهذا ماكان من أمر الكفوي في حديثه عن المنقول ، وقد بيّن القرافي طبيعة العلاقة بين النقل والاستعمال ، وبيّن أن مدار الأمر في هذه المسألة على «الوضع» «فالوضع يقال بالإشتراك على جعل اللفظ دليلاً على المعنى كتسمية الولد «زيداً» ، وهذا هو الوضع اللغوي ، وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حيث يضير أشهر فيه من غيره، وهذا هو وضع المنقولات في الثلاثة " الشرعي " نحو " الصلاة "

و " العرفي العام " نحو " الدابة " ، و " العرفي الخاص " نحو " الجوهر والعرض" عند المتكلمين » (١٣٧) ، ثم أوضح معنى الاستعمال بقوله : «والاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة مسماه بالحكم، وهو الحقيقة ، أو غير مسماه لعلاقة بينهما ، وهو المجاز » (١٣٨).

وتعدّ هذه المسألة من أكثر مسائل نشأة اللغة تجريداً في التفكير اللغوي العربي ، لإنها أقرب إلى العمل الذهني منها إلى البحث اللغوي ، ودخولها في مشكلة الوضع يحمل على هذا التصور، كما تحمل عليه اشارات الكفوي في حديثه عن المنقول ويحتاج في هذا الوضع إلى النظر في طبيعة استعمال اللغة ، وانتقالها من الوضع إلى العرف العام ، فالكلمة حين وضعها لاتحمل دلالة على الحقيقة والمجاز ، ومايحملها على احدى هاتين الصفتين هو استعمالها ، لأن وضع الألفاظ علامات على الأشياء لايعني وجوب الصلة بين الأسم ومعناه ، فإن «كون الاسم اسماً للمعنى غير واجب لهم . وإنما هو تابع للاختيار بدلالة انتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضعة ، وإنه كان يجوز أن يسمى المعنى بغير ماسمي به » (١٣٩) ، ولذلك نجد التفريق بين «الوضع » ، وبين الاستعمال ، ويمكن تصور ذلك من خلال المجادلة الآتية : «فإن قيل : إذا قال الواضع : سمّوا هذا حائطاً، أو قال : قد سميت هذا حائطاً ألا يكون قوله : " حائطاً " في تلك الحال حقيقة للحائط ، قيل : كذلك نقول ، لأنه لم يتقدم ذلك مواضعة ، فيكون قد أفاد بقوله : " حائط" مااقتضته تلك المواضعة، ولا يكون أيضاً مجازاً ، لأنه لم يتقدمه مواضعة بخلاف ما أفاد به الآن فيكون مجازاً » (١٤٠) .

فمعيار الحكم على اللفظ من حيث الحقيقة والمجاز هو الاستعمال ، وحين تكون المواضعة منشأ الاستعمال ، فإن اللفظ

محكوم عليه بالحقيقة إذا وافق استعماله أصل وضعه ، ومحكوم عليه بالمجاز ، إذانتقل به المستعمل إلى موضع آخر غير موضعه الأصلي .

وتبدل دلالة الألفاظ حين ننتقل بها من الدلالة الوضعية إلى الدلالة العرفية أو الشرعية ، فتحول إلى المجاز إذا قسناها إلى الدلالة الوضعية الأصلية ، وهي حقيقة ، لإنها أصبحت شائعة في العرف والاستعمال «فإن قيل : فيجب ، إذا أفاد المتكلم بكلامه معناه العرفي أو الشرعي ، أن يكون مجازاً لأنه غير المواضعة الأصلية قيل : هو مجاز بالاضافة إلى المواضعة الأصلية ، وليس بمجاز بالاضافة إلى المواضعة العرفية ، لأنه لم يفد به في الاصطلاح معنى غير ماوضع له ، وكذلك القول في الاسم الشرعي » (١٤١) .

ولذلك يقسم المنقول إلى قسمين تبعاً لطبيعة النظر إليه ، فهو من حيث اللغة التي تقوم على الوضع الأصلي ، انتقال من الحقيقة إلى المجاز ، وحين يتحول هذا المعنى العرفي الجديد إلى الاستعمال ، فيغلب على اللفظ المعنى الجديد ، فإن هذا المعنى يصبح حقيقة ، ولذلك فإن المنقول يتحول من المجاز إلى الحقيقة من حيث النقل ، وهذا ما أشار إليه الكفوي ، وبيّنه السيوطي في قوله : «فصل فيما يوصف بانه حقيقة ومجاز " باعتبارين " هو الموضوعات الشرعية كالصلاة والزكاة والصوم والحج فإنها حقائق بالنظر إلى الشرع ، مجازات بالنظر إلى اللغة » (١٤٢) .

وإذا ماخذنا برأي القرافي في حديثه عن أنواع الاسم المنقول فإننا واجدون أنها المنقول الشرعي ، العرفي العام ، والعرفي الخاص ، فهي ثلاثة دار حولها النقاش وكانت فيها آراء كثيرة .

فالمنقول الشرعي : هو «اللفظ التي يستفاد من جهة الشرع وضعها لمعنى غير ماكانت تدل عليه في أصل وضعها اللغوي»(١٤٢)، وقد قسّم أقساماً ، فمنه الأسماء الشرعية «كالصلاة والصوم والحج

والزكاة » [١٤٣] ، ومنه الأسماء الدينية ، وهي ما «نقلته الشريعة إلى أصل الدين كلفظ الإيمان والكفر والفسق» [١٤٤] .

وقد وقع خلاف كبير بين علماء الأصول حول نقل هذه الأسماء من معناها اللغوي الأصلي إلى معناها الشرعي الجديد ، «ولا خلاف بين العلماء في كون هذا النقل ممكناً [١٤٥] ، وأنه غير متعذر، وإنما النزاع في وقوعه » [١٤٦] .

وكان أطراف الخلاف في هذه المسألة هم المعتزلة ، ومن نهج نهجهم ، وأهل الظاهر ، ومثّلهم ابن حزم ، وأصحاب السنة ، ومثّلهم الغزالي . وقد تحول النقاش في المسألة من كونه نقاشاً لغوياً إلى مسألة عَقَدية ، فنصّ ابن حزم على عدم جواز نقل الاسم عن موضوعه في اللغة دون دليل حيث قال : «وأما مادمنا لانجد دليلاً على نقل الاسم عن موضوعه في اللغة فلا يحلّ لمسلم أن يقول : إنه منقول ، لأن الله تعالى قال : ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم﴾ [١٤٧] . فكل خطاب خاطبنا الله تعالى به أو رسوله "ص" فهو على موضوعه في اللغة ومعهوده فيها إلا بنص أو إجماع أو ضرورة حين تشهد بأن الاسم قد نقله الله تعالى أو رسوله "ص" عن موضوعه إلى معنى آخر» [١٤٨] .

وذهب المعتزلة إلى أن النقل حاصل في هذه الأسماء ، لأن النقل على نحو عام موجود في اللغة ، والدليل على ذلك «أن كون الاسم اسماً للمعنى غير واجب له . وإنما هو تابع للاختيار بدلالة انتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضعة ، وأنه كان يجوز أن يسمى المعنى بغير ماسمي به . نحو أن يسمي البياض سوادا ، إلى غير ذلك . فإذا كان كذلك ، جاز أن يختار مختار سلب الاسم عن معناه ونقله إلى غيره إذا كان ذلك تابعاً للاختيار» [١٤٩] .

والنقل في الاسماء الشرعية حسن «فقد جاءت الشريعة بعبادات لم تكن معروفة في اللغة ، فلم يكن بدّ من وضع اسم لها لتتميز به من غيرها » (١٥٠) .

وكان هذا الاحتجاج عما ذهب إليه ابن فارس اللغوي الذي أرجع هذه الألفاظ إلى الضرورة فقد «كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم. فلما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام حالت أحوال ، ونسخت ديانات، وأبطلت أمور ، ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخر بزيادات زيدت ، وشرائع شرعت ، وشرائط اشترطت » (١٥١) .

وماذهب إليه المعتزلة يعني وجود النقل في هذه الأسماء من معناها اللغوي إلى معان أخر «وصارت معانيها اللغوية نسياً مَنْسياً ، فالصلاة مفيدة لهذه الأعمال المخصوصة ، وهكذا حال الزكاة ، والصوم ، فهي مفيدة على جهة الحقيقة دون غيرها من المعاني اللغوية » (١٥٢) .

وقد أنكر القاضي أبو بكر الباقلاني النقل إنكاراً ، وحجته في ذلك أن هذه الأسماء باقية على معانيها اللغوية من غير زيادة ، وجعل مايشتبه فيه النقل من المجاز كقوله تعالى ﴿وماكان الله لِيُضيع إيمانكم﴾ (١٥٣) ، «وأراد بهالصلاة نحو بيت المقدس .. قلنا : أراد بالإيمان التصديق بالصلاة والقبلة ، وأراد بالمصلين : المصدقين بالصلاة ، وسمي التصديق بالصلاة صلاة على سبيل التجوز ، وعادة العرب تسمية الشيء بما يتعلق به نوعاً من التعلق والتجوز من نفس اللغة » (١٥٤) .

أمّا الغزالي فإنه أخذ ما أورده ابن فارس عن النقل ، غير أنه أوّله تأويلاً خاصاً ، فجعل هذه الألفاظ دالّة على معانيها اللغوية ،

لكن الشرع تصرف في هذه الأسامي «ولاسبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية كما ظنّه قوم ولكنّ عرف اللغة تصرف في الأسامي أحدهما التخصيص ... فتصرف الشرع في الحج والصوم والإيمان من هذا الجنس ، إذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب ، والثاني في إطلاقهم الاسم على مايتعلق به الشيء ويتصل به ، كتسميتهم الخمر محرّمة ، والمحرم شربها .. فتصرفه في الصلاة كذلك »(١٥٥).

وأما ابن الخطيب الرازي ، «فزعم أن إطلاق هذه الألفاظ على هذه المعاني الشرعية ، على جهة المجاز من معانيها اللغوية التي تدل عليها » (١٥٦).

ومن الواضح أن الخلاف في هذا الموضوع تحول إلى خلاف عقدي - كما قلنا - ، بيد أن حديث القوم عن «النقل » في الأسامي الشرعية كان مردّه إلى النظر إلى هذه الأسامي من حيث حقيقتها ومجازها ، فمانعو النقل كانوا على أنها على أصلها اللغوي، وما جرى فيها من تصرف في الدلالة مردّه إلى المجاز ، ماعدا ابن حزم، فكانت له آراؤه الخاصة في هذا الموضوع ، فأرجع هذه الألفاظ إلى الحقيقة دون المجاز ، لأن واضع اللغة هو الله تعالى، وحين يقوم بنقل الألفاظ ، فإنما يفعل ذلك على سبيل الحقيقة «فكل كلمة نقلها الله تعالى عن موضوعها في اللغة إلى معنى آخر ،فإن كان تعالى تعبدنا بها قولاً وعملاً كالصلاة والزكاة والحج والصيام والربا وغير ذلك فليس شيء من هذا مجازاً ، بل هي تسمية صحيحة واسم حقيقي لازم مرتب من حيث وضعه الله تعالى»(١٥٧) .

أمّا مؤيدوا النقل ، وهم المعتزلة ، فإنهم جعلوا هذه الألفاظ حقيقية عرفيّة ، لأن معانيها الأصلية قد نسيت ، وما نعرفه منها معناها العرفي فحسب .

وواضح أن هذا الخلاف في نقل الأسماء في الشرع عائد إلى نظرة هؤلاء إلى نشأة اللغة ، فالقائلون بالمواضعة «وهم المعتزلة» يسوّغون هذا النقل ، لأن المواضعة في نظرهم متجددة وفق ماتحمل عليه الضرورة ، وأما القائلون يالتوقيف ، فإنهم يتحرّون في الأسماء ويمنعون من نقلها إلى دلالات جديدة .

* المنقول العرفي العام : واللفظة العرفية هي «التي نقلت من مسماها اللغوي إلى غيره بعرف الاستعمال » (١٥٨) ، أو هو «ماأفاد ظاهره – لاستعمال طارئ من أهل اللغة – ما لم يكن يفيده من قبل » (١٥٩) ، ويرجع المعتزلة هذا النوع من الألفاظ إلى فكرة تجدد المواضعة فيعللون لكيفية انتقال الاسم بالعرف بقولهم : «وأما كيفية انتقال الاسم بالعرف فهو أنه يتعذر – مع كثرة أهل اللغة – أن يتواطؤوا على ذلك ، ولكنه لايمتنع أن ينقل الاسم طائفة من الطوائف ، ويستفيض فيها ، ويتعدى إلى غيرها فيشيع في الكل على طول الزمان ، ثم ينشأ القرن الثاني فلايعرفون من إطلاق ذلك الاسم إلا ذلك المعنى الذي نقل إليه » (١٦٠) .

ومدار الأمر في التفريق بين الألفاظ اللغوية دلالتها على «الوضع» أو «العرف» ، فالأسماء اللغوية «تنقسم إلى وضعية وعرفية» (١٦١) . والوضع هو الأصل ، أمّا العرف فطارئ ، ذلك أن اللفظ في معناه العرفي يتخذ صورتين ، إحداهما : التخصيص والأخرى الانتقال من المجاز إلى الحقيقية .

أمّا التخصيص : فهو «أن يوضع الاسم لمعنى عام ثم يخصص عرف الاستعمال من أهل اللغة ذلك الاسم ببعض مسمياته» (١٦٢) ، ويعنى ذلك «قصر الاسم على بعض مسمياته ، وتخصيصه » (١٦٣) .

ومن الأمثلة المتداولة على تخصيص العام لفظ «الدابة» ،

وأخذت هذه اللفظة من (دّب) ، قال ابن فارس : «دبّ : الدال والباء أصل واحد صحيح منقاس ، وهو حركة أخف من المشي ، تقول : دبّ دبيباً ، وكل مامشى :

ترى أثره في صفحتيه كأنّه مدارج شبثان لهنّ دبيب [١٦٣] .

ونقل ابن منظور عن الأصمعي قوله : «الحشرات والأحراش والأحناش واحد ، وهي هوام الأرض » [١٦٤] ، ويفسر كلام الأصمعي قول ابن الأعرابي فيكون (الدبيب) حركة الحيوان لاحركة الانسان في الأصل .

والناظر في الأمثلة التي ذكرها الأصمعي والثعالبي يدرك أن الدّابة سميت دابّة لأنها تدب على الأرض في حركة معينة ، وهي حركة بطيئة ، لأن (الدبيب) «أول سير الإبل» [١٦٥]. وحين ننقل الكلمة إلى الانسان فإننا نشبه مشيته البطيئة الهينة بما يفعله الحيوان في مشيته فنقول : «دبّ دبّاً ودبيباً مشى على هينته ، وهو خفيّ الدّبة» [١٦٦] ، وحين نطلق كلمة «الدّابة» فانما نعني بها الحيوان فالدابة «مادبّ من الحيوان » [١٦٧] .

ولا عبرة في أن يكون الحيوان من ذي القوائم الأربع ، أو أكثر من ذلك ، أو بلا قوائم ، فالشبث دويبة ذات قوائم ست طوال ، وقيل هي : دويبة كثيرة الأرجل [١٦٨] . والأحراش هي الحيات[١٦٩]، أو الكركدن أو دُوَيبه أكبر من الدودة على قدر الإصبع ، لها قوائم كثيرة [١٦٩] . وهذه الهوام كلها ذات سير بطيء.

ويكون بذلك أصل معنى «الدابة لما لايعقل [١٧٠]» وهو هوام الأرض وغيرها من أجناس مختلفة ، غير أن الكلمة لم تستعمل في

العرف اللغوي إلا لما يركب ، فالدابة : التي تركب وقد « غلب هذا الاسم على مايركب من الدواب .. وهو يقع على المذكر والمؤنث وحقيقته الصفة » (١٧١) ، ويدل على ذلك خبر ذكر عن رؤبة هو «أنه كان يقول : قرّب ذلك الدّابة ، لِبِرْذَوْن له » (١٧٢) .
وذكر علماء أصول الفقه والبلاغيون المتأثرون بهم هذه الكلمة ، وجعلوها مما كان معناه عاماً ثم خصص بعرف الاستعمال من أهل اللغة ببعض مسمياته ، فلفظة الدابة «جارية في وضعها اللغوي على كل مايدب من الحيوانات من الدودة إلى الفيل ، ثم إنها اختصت ببعض البهائم ،وهي ذوات الأربع من بين سائر مايدب بالعرف اللغوي (١٧٣) .

على أننا نحتاج إلى مايفسر اقتران «المشي» بالدابة عند ابن فارس ، ونحن عرفنا أن معناها أوسع من الدلالة على ماله قوائم ، وإن خصصت بذوات الأربع من بعد ، ويدلنا على ذلك ماجاء في القرآن الكريم حيث يقول الله تعالى : «والله خلق كل دابّة من ماء، فمنهم من يمشي على بطنه ، ومنهم من يمشي على رجلين ، ومنهم من يمشي على أربع » (١٧٤) .

وجاءت تفسيرات الآية الكريمة لتبين صلة الدابة – وهي في الأصل لغير العاقل – بالمشي والمشي لذي القوائم من إنسان أو بهائم أو هوام ،وكذلك صلة المشي بالزاحف على بطنه .

فتوقف أبو عبيدة في مجاز القرآن عند كلمة «يمشي» ، وجعلها مدار تفسير الآية الكريمة ، وقال : (فهذا من التشبيه ، لأن المشي لايكون على البطن إنما يكون لمن له قوائم ، فإذا خلطوا ماله قوائم بما لاقوائم له جاز ذلك ، كما يقولون : أكلت خبزاً ولبناً ، ولكن يقال : أكلت الخبز ، قال الشاعر (١٧٥) :

ياليت زوجكِ قد غدا ... متقلّداً سيفاً ورُمحاً [176]

وفي نص أبي عبيدة أمران أولهما أن إطلاق «المشي» على الزاحف من التشبيه ، وثانيهما مسألة خلط أمر بآخر ، وحمل اللفظة عليهما معاً .

وينبهنا الأمر الأول على أن ابن فارس حين جعل المشي من صفات «الدابة» كان متأثراً بتفسير الآية الكريمة ، والمشي فيها للزاحف على التشبيه كما نص أبو عبيدة ، وكان الزمخشري أكثر وضوحاً في تعبيره عن المعاني التي اشتملت عليها الآية الكريمة ، حيث يقول : «وقيل من يمشي في الماشي على بطن والماشي على أربع قوائم .. فإن قلت لم سُميَّ الزحف على البطن مشياً؟ قلت: على سبيل الاستعارة ، كما قالوا في الأمر المستمر : قد مشى هذا الأمر ، ويقال : فلان لايتمشى له أمر ، ونحوه استعارة الشفة مكان الجحفلة والمِشفر مكان الشفة، ونحو ذلك ، أو على طريق المشاكلة لذكر الزاحف مع الماشين» [177] .

فتكون صفة المشي التي أضافها ابن فارس للدابة ذات تفسيرين، فإما أنه أخذ بالمعنى الخاص ، وهو دلالة اللفظة على ذوات الأربع ، وإما أنه حمل المشي على الاستعارة أو المشاكلة كما ذكر الزمخشري .

ويمكن أن نؤرخ لدلالة المفردة في ثلاث فترات من خلال الآية الكريمة ، أولاها قبل الإسلام ، وكانت دالة كما لاحظنا على غير العاقل ، وثانيتهما في القرآن الكريم ، والأخيرة بعد الإسلام وتفسر دلالة المفردة في القرآن على تطورها إلى معنى عام جديد بعد أن كانت قد خصصت بعد عموم.

فقد دلت «الدابة» في الآية على المميز وغير المميز لكن غلّب المميز «فأعطى ماوراءه حكمه كأن الدواب كلهم مميزون فمن ثم قيل منهم »[178] ، وفسر الفراء هذه المسألة على نحو آخر فقال : «لما قال : خالق كل دابة ، فدخل فيهم الناس كنى عنهم ، فقال : "منهم" لمخالطتهم الناس ، ثم فسرهم بمن لما كنى عنهم كناية الناس خاصة ، وأنت قائل في الكلام : مَنْ هذان المقبلان ؟ لرجل ودابته ، أو رجل وبعيره ، فتقوله بمن لاختلاطهما»[179] .

وأشار المبرد إلى هذه المسألة من خلال بيت الشعر السابق :

ياليت زوجك قد ....

ومن خلال الآية الكريمة ، واستعمل مصطلحاً آخر للدلالة على تغليب صفة العاقل على غير العاقل ، فقال : «الرمح لايتقلد ؛ ولكنه أدخله مع ما يتقلد ، فتقديره متقلداً سيفا ، وحاملا رمحاً»[180] ، فصار – بذلك – لدينا مصطلحان يدلان دلالة واحدة هما : الاختلاط ، والخلط .

ويبين لنا ابن هشام في المغني قاعدة الاختلاط على «أنهم يغلبون على الشيء ما لغيره ، لتناسب بينهما ، أو اختلاط»[181] .

ويجعل من الاختلا ما ورد في الآية الكريمة ﴿ فمنهم من يمشي...﴾[182] ، وأطلقت «من» على مالا يعقل فيها لأجل «الاختلاط» «فإن الاختلاط حاصل في العموم السابق في قوله تعالى: ﴿كل دابّة من ماء﴾ وفي ﴿من يمشي على رجلين﴾ اختلاط آخر في عبارة التفصيل ، فإنه يعمّ الإنسان والطائر»[183] .

وفي هذا تعليل لجزء من المسألة ، وهو أن «المشي» لما اختلط مع أنواع الحركة الأخرى غلب عليها ، لأنه للإنسان وغيره من الحيوان ، وأنواعه كثيرة مشاهدة ، واضحة على الأرض أكثر من غيرها.

غير أن هناك تفسيراً آخر داخل هذا التفسير ، وهو مصطلح «الإدخال» ، ولم يشر إليه أبو عبيدة في تفسيره الآية ، ولكنه أشار إليه بالمثال والشاهد ، أمّا المبرد فقد نصّ عليه حين قال : «ولكنه أدخله مع ما يتقلد».

وقد عبر المتأخرون عن هذا المعنى بما سموه «التضمين» . فقد فسر ابن جنّي قول الشاعر «متقلداً سيفاً ورمحاً» على تضمين متقلداً معنيين هما «التقلد» و «الحمل» ، فقال : «أي وحاملاً رمحاً، فهذا محمول على معنى الأول لا لفظه»(١٨٤).

فحمل «المشي» في الآية الكريمة «معنى الحركة على الرجلين ومعنى الزحف وكأن معنى المشي قد أشرب معنى لفظ آخر فأعطي حكمه»(١٨٥).

ويعني ذلك أن «الدّابة» في الآية الكريمة قد أضيفت لها دلالة جديدة ، هي أنها صارت تدل على الإنسان –كما تدل على غيره من الهوام والبهائم ، وأن المشي قد ضمن معنى الزحف إضافة إلى معناه الأصلي الدال على ذي القوائم ، فيفسر اقتران المشي لدى ابن فارس بالدابة على أنه تضمين «المشي» معنى الزحف بسبب الاختلاط ، فكأن تفسيره للدابة بأنها «كل ما مشى على الأرض» معنيّ به المميز وغير المميز ، وهو معنى طارئ على الكلمة بسبب الآية الكريمة.

وصفوة القول أن كلمة «الدّابة» كانت تدل على البهائم والهوام ، وهو معنى عام ، ثم خصصت بذوات الأربع ، واتسع مدلولها ليشمل الإنسان بفضل الآية الكريمة التي وسعت هذا المدلول.

بيد أن ذلك لم يمنع من أن تكون دلالة المفردة العرفية على ذوات الأربع من البهائم بقيت سائدة ، ولم تحول الآية هذه الدلالة

إلى الاتساع في المجتمع اللغوي ، فقد استمر الناس يفهمون من لفظة الدابة ما غلب على نوع معين من البهائم ، وهو ما يركب من الدواب [١٨٦] ، وكان ذلك في عصر قطري بن الفجاءة «ت ٧٨هـ» ويدل عليه خبر ذكره ابن منظور ، وبين فيه أن أول ما يطرأ على ذهن سامع لفظة «الدّابة» هو معناه العرفي لا معناه الواسع ، قال : «ولما قال الخوارج لقطري : اخرج إلينا يادابة ، فأمرهم بالاستغفار تلوا الآية حجة عليه» [١٨٧] ، فقد ذهب تفكير قطري إلى معنى اللفظة «العرفي» — كما هو سائد في المجتمع اللغوي — واحتاج إلى مَنْ يذكره بالاتساع الذي دخل على الكلمة بعدَ نزول القرآن الكريم.

والحقيقة أن كلمة «الدّابة» بقيت على دلالتها العرفية الخاصة، ونسيت دلالتها قبل نزول القرآن وبعده في عصرنا الراهن، فهي تذهب بسامعها إلى ما يركب من البهائم دون غيرها من الدلالات. ويعلل ذلك ما قاله الأصوليون من أن أمارة الانتقال بالاسم إلى معناه العرفي «أن يسبق إلى الأفهام عند سماعه معنى غير ما وضع له في الأصل ، فإن كان السامع للاسم يتردد في فهمه المعنى العرفي واللغوي معاً ، كان الإسم مشتركاً فيهما على سبيل الحقيقة» [١٨٨].

— أمّا صورته الثانية فهي الانتقال من المجاز إلى الحقيقة :

وهو «أن يصير الاسم شائعاً في غير ما وضع له أولاً فيما هو مجاز فيه كالغائط : المطمئن من الأرض ، والعذرة : البناء الذي يستتر به وتقضي الحاجة ورائه ، فصار أصل الوضع منسياً والمجاز معروفاً سابقاً إلى الفهم بعرف الاستعمال ، وذلك بالوضع الأول» [١٨٩].

ويعني ذلك أن بعض الأسماء قد انتقلت من الحقيقة ، وهي أصل الوضع إلى المجاز ، ومن ثم شاعت على ألسنة الناس فتحول المجاز إلى حقيقة ، فعادة البشر أن يتخذوا لبعض حاجاتهم ألفاظاً خاصة بالمجتمع اللغوي الذي اتخذها ، ولاتكون دالة على الحاجة نفسها ، وإنما يكنّون عنها باسم له صلة بها ، ومما يدعو إلى تجنب الألفاظ والعدول عنها إلى غيرها الاشمئزاز والتشاؤم والتفاؤل ، «وذلك كبعض أعضاء الإنسان وأفعاله وبعض الأمراض والعاهـ وبعض أنواع الحيوان»[١٩٠].

وتعد هذه المسألة نفسية ، لأنها متصلة بالطبع الإنساني ، ومعلوم «أنه قد تنفر الطباع عن بعض المعاني ، وتتجافى الناس التصريح بذلك ، فيكنون عنه باسم ما انتقل عنه ، وذلك كقضاء الحاجة المكنّي عنه باسم المكان المطمئن من الأرض الذي تقضي فيه الحاجة»[١٩١].

وحين تشيع الألفاظ المجازية بين الناس ، وتستعمل بكثرة تتحول إلى حقيقة عرفية [١٩٢].

وفي العربية ألفاظ كثيرة نقلها العرف الاجتماعي إلى معان أخرى تفاؤلاً أو تطيّراً ، من ذلك «السليم» ، ويقال للملدوغ سليماً لأنهم تفاءلوا بالسلامة[١٩٣] خلافاً لما يحذر عليه منه [١٩٤] ، وإنما سمي اللديغ سليماً لأنهم تطيروا من اللديغ فقلبوا المعنى ، كما قالوا للحبشي أبو البيضاء ،وكما قالوا للفلاة مفازه ، تفاءلوا بالفوز وهي مهلكة ، فتفاءلوا بالسلامة [١٩٥] ، وقد يسمون الشيء بأسماء في التفاؤل والتطير [١٩٦].

فالسليم في أصله مأخوذ من «سلم» والسين واللام والميم معظم بابه من الصحة والعافية ، ويكون فيه ما يشذ ، والشاذ عنه قليل ، فالسلامة أن يسلم الإنسان من العاهة والأذى[١٩٧].

وحين يسمى الملدوغ المشرف على الموت سليماً ، فإن اللفظة قد نقلت من معناها الأصلي ، وهو الصحة والعافية إلى معنى آخر بعرف اجتماعي تطيراً وتفاؤلاً في آن معاً.

– أمّا النوع الثالث من أقسام النقل فهو المنقول العرفي الخاص:

ونعني به المصطلحات التي تضبط العلم ، فالمصطلح يُعدُّ اسم علم على الفكرة العلمية(١٩٨) ، و«كان من الآثار المباركة في القرآن الكريم على العرب والمسلمين أن حفزهم للنشاط العقلي ، ودفعهم إلى بناء حياة ثقافية تدور حول نصه المعجز»(١٩٩). غير أن علوم العرب المستحدثة كانت في حاجة إلى اصطلاحات تعبر عن مفاهيمها ، وقد بدأ العرب كغيرهم من الأمم بوصف الأفكار دون تسميتها بأسماء ثابتة لها تعرف بها (٢٠٠) ، ومنه انتقلوا إلى تحديد المدلولات بألفاظ معينة نقلوها من معانيها الأصلية إلى معان جديدة لتعبر عن هذه الأفكار.

وإن تتبع هذه المسألة في كتب النحو – على سبيل التمثيل – يمكن أن يدلنا على الانتقال من وصف الأفكار إلى تسميتها ، ومن ثم فإنها ترشدنا إلى طريقة النقل التي اعتمدها القدامى في تسمية الأفكار.

وإذا أخذنا مصطلح «النحو» على أنه علَم على هذا القسم من علوم العربية ، وحاولنا البحث فإننا واجدون آراء مختلفة في ذلك تتباين باختلاف من يبحث فيه ، وباختلاف الروايات التي استند إليها ، وقد تحدث القدماء عن سبب تسمية هذا العلم بالنحو، فذكروا أن أبا الأسود الدؤلي حين وضع ملاحظاته في العربية قال للناس : «انحوا هذا النحو» ، وذكروا أن علي بن أبي

طالب سلم أبا الأسود الدؤلي الصحيفة النحوية وقال له : انح هذا النحو ، فسمي العلم كله بـ «النحو»[٢٠١].

وقد ذهب الدكتور محمد خير حلواني إلى سبب هذه التسمية هو «أن المؤَدِبين أو المقرئين كانوا يستخدمون كلمة «نحو» ليدلوا بها على الطريقة العربية في عبارة ما ، كأن يقول بعضهم لبعض : العرب تنحو في هذا كذا ، أو نحو : العرب في هذا كذا ... وربما كان المؤدبين يستعملون كلمة نحو لتوضيح القاعدة بالمثال الفصيح ، فتحول هذا المعنى المعجمي إلى معنى اصطلاحي ، وذلك من باب تسمية «الكل» باسم الجزء ، والذي يؤيد هذا أن استعمال كلمة «نحو» بمعنى «مثل» ، ترجع إلى عصر ابن أبي اسحاق الحضرمي ... وقد كثر فيما بعد في كتب خالفيه ، فأدّى هذا إلى انتقال اللفظ من معناه اللغوي المعجمي إلى معنى اصطلاحي جديد ، هو أن يصير علماً على هذا الضرب من علوم اللغة العربية»[٢٠٢].

وكان لتكوّن بعض مصطلحات النحو صلة بواقعة معينة ، وقد أدت هذه الواقعة إلى أنتقال الكلمات من معناها المعجمي إلى معان اصطلاحية جديدة ، من ذلك ما ذكر عن نقط المصحف الذي تولاه أبو الأسود الدؤلي ، فقد روي أنه قال لزياد بن أبيه : «قد أجبتك إلى ما سألت ، ورأيت أن أبدأ بإعراب القرآن ، فابعث إلى بثلاثين رجلاً . فاحضرهم زياد ، فاختار منهم أبو الأسود عشرة ، ثم لم يزل يختارهم حتى إختار منهم رجلاً من عبد القيس ، فقال : خذ المصحف ، وصِبْغاً يخالف لون المداد ، فإذا فتحت شفتي فانقط واحدة فوق الحرف ، وإذا ضممتها فاجعل النقطة إلى جانب الحرف ، وإذا كسرتها فاجعل النقطة في أسفله ، فإن أتبعت شيئاً من هذه الحركات غنة فانقط نقطتين»[٢٠٣].

وقد انتشرت مصطلحات أبي الأسود الدؤلي هذه في الناس إلى يومنا هذا وهي « مصطلحات تراعي طريقة النطق ، وتشكل الشفتين»[٢٠٤]. وقد نقل هذه المصطلحات من معانيها الأصلية إلى معانيها الاصطلاحية ، فصار للفظة معنيان : أصلي ، واصطلاحي .

ويعد عمل أبي الأسود ، وما فعله المعلمون قبله ممن أطلقوا على فرع من علوم العربية مصطلح «النحو» نوعاً من تصور الحالة اللغوية ومن ثم تسميتها وتحديدها ، فإذا أخذنا مثالاً لهذا التصور من كتاب سيبويه «ت ١٨٠هـ» وتتبعناه فيما جاء بعده من الكتب النحوية فإننا سوف نعثر على طريقة التحول من التصور إلى التسمية عن طريق النقل ، قال سيبويه : «هذا باب الفعل الذي يتعدى اسم الفاعل إلى اسم المفعول ، واسم الفاعل والمفعول فيه لشيء واحد ، فمن ثم ذكر على حِدته ، ولم يذكر مع الأول ، ولايجوز فيه الاقتصار على الفاعل كما لم يجز في ظننت الاقتصار على المفعول الأول ، لأن حالك في الاحتياج إلى الآخر ههنا كحالك في الاحتياج إليه ثمّة . وسنبين لك إنْ شاء الله ، وذلك قولك : كان ويكون وصار ، ومادام وليس ، وما كان نحوهن من الفعل مما لايستغني عن الخبر ...»[٢٠٥].

ونلاحظ في هذا التصور الذي تهيأ لسيبويه أنه قرن هذه الأفعال بنظائرها التي مرت معه سابقاً ليتضح الفرق بينها وبين ما يتحدث عنه مما أفرده منها على حدته ، فالأفعال هنا متعدية اسم الفاعل متجاوزة إياه إلى اسم المفعول . غير أن الفاعل والمفعول لشيء واحد ، لأن قولنا : كان عبد الله أخاك ، إنما هو إخبار عن الأخوة ، وأدخلت كان لتجعل ذلك فيما مضى ، مع ملاحظة أن ذكر الأول يشبه ذكر المفعول الأول في ظننت[٢٠٦].

فإذا انتقلنا إلى المبرد «-٢٨٥هـ» وجدنا التصور ذاته ، بيد أن مالاحظناه عند سيبويه من إطالة في التعبير عنه قد بدأ يتقلص ويختصر ، وصار ينحو منحى العنوان المبسط الذي يمهد لوجود المصطلح ، قال : «هذا باب الفعل المتعدي إلى مفعول واسم الفاعل والمفعول فيه لشيء واحد»(٢٠٧).

ونجد الشيء ذاته لدى ابن السراج (-٣١٦هـ) حيث يقول : «الفاعل الذي تعداه فعله إلى مفعول واسم الفاعل والمفعول فيه لشيء واحد»(٢٠٨).

ويتطور التصور ليتجه نحو المصطلح ، فنجد في كتاب الجمل للزجاجي «-٣٤٠هـ» الباب الآتي : «باب الحروف التي ترفع الأسماء وتنصب الأخبار» (٢٠٩) ، ويبدو أن مصطلح «الأفعال الناقصة» كان مبعثه ما أتى به الزجاجي ، وذلك لأمرين : أولهما أنه نصّ على نقصان كان بقوله : (واعلم أن لكان أربعة مواضع : تكون ناقصة ، وهي التي ذكرنا أنها تحتاج إلى اسم وخبر كقولك : "كان زيد عالماً" ، و "كان عمرو شاخصاً" (٢١٠) ».

والثاني : أنه استعمل كلمة «الحروف» بدل «الأفعال» ، وقد علل ذلك بأنه أراد بالحروف الكلم ، أو أنه أطلق عليها حروفاً لضعفها ، وكونها لاتنصب مصادرها (٢١١). وهذا الذي قلناه يعد تمهيداً لفكرة النقص التي نصّ عليها في سياق كلامه على هذه الأفعال ، وهكذا ابتدأ مصطلح «الأفعال الناقصة» يندرج في أبواب النحو العربي من بعد ، فتم نقل المصطلح من معناه الأصلي ليصبح علماً على مجموعة من الأفعال لاتكتفي بأسمائها بل تطلب معها أخباراً . قال ابن يعيش «-٦٨٤هـ» «ومن أصناف الفعل الأفعال الناقصة»(٢١٢).

ووفق هذه الطريقة كان وضع مصطلحات علم النحو ، وكان شأنه في ذلك شأن كل فرع من فروع العلم يطرد «مع تقدمه تحديد المصطلحات وضبطها ، ومن ثم كان لابد لفروع المعرفة العربية التي نشأت في ظل القرآن الكريم أن تسعى قدماً في طريق الاكتمال ، وأن يصحب هذا السعي تحديد المصطلح ، وبناء هيكل اصطلاحي لهذا الفرع يضبط أفكاره ويتطور بتناول موضوعاته من مجرد إشارات غامضة إلى مفاهيم واضحة المعالم ، محددة الدلالة ، مبرأة من الظلال الجانبية للمعنى»(٢١٣) ، وهذا الأمر ذاته سوف نلاحظه حين حديثنا عن «المجاز» واصطلاحه، وهو أحد المصطلحات الغامضة التي لم تحدد دلالتها إلاّ في متأخر العصور.

وما حصل في النحو جرى في بقية علوم العربية ، وفي غيرها من العلوم ، ويرجع الجاحظ مسألة وضع «المصطلح» إلى غاية تعليمية «لأنهم لو لم يضعوا هذه العلامات لم يستطيعوا تعريف القرويين وأبناء البلديين علم العروض والنحو ، وكذلك أصحاب الحساب قد اجتلبوا أسماء جعلوها علامات للتفاهم»(٢١٤).

وهذا الخليل بن أحمد «-١٧٠هـ» قد وضع للعروض مصطلحاته ، فوضع «لأوزان القصيد وقِصار الأرجاز القاباً لم تكن العرب تتعارف تلك الأعاريض بتلك الألقاب ، وتلك الأوزان بتلك الأسماء ، كما ذكر الطويل ، والبسيط ، والمديد ، والوافر ، والكامل ، وأشباه ذلك ، كما ذكر الأوتاد والأسباب ، والخرم ، والزحاف»(٢١٥).

وحين وضع الخليل «مصطلح العروض» كان عليه أن ينقل بعض الألفاظ من دلالاتها الأصلية الوضعية إلى دلالات جديدة اصطلاحية ، «والشيء اللافت للنظر في مصطلح الخليل أنه مستمد

من بيت «الشَعْر» – فتح الشين – وقد كان عمله من هذه الناحية يمثل وعياً دقيقاً وتكاملاً في النظرة العامة»[216].

وكان تشبيه الخليل لبيت «الشعر» ببيت «الشعر» وعياً منه لطبيعة استقلال البيت الشعري معنى ووزناً عما سبقه وعما يليه، وكأنه «الخِباء» الذي يماثل غيره لعين الناظر، غيرَ أنه يبقى مفرداً بما فيه، وقد وعى ابن خلدون طبيعة تفكير الخليل في هذا الشأن فعرَّف الشعر بقوله: «هو الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف المفصّل بأجزاء متفقة في الوزن والروي مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده الجاري على أساليب العرب المخصوصة به»[217].وفسّر قوله«مستقل كل جزء منها ...) بقوله: «وقولنا مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده بيان للحقيقة، لأن الشعر لاتكون أبياته: إلا كذلك، ولم يفصل به شيء» [218].

ويصور الخليل طريقة استنباطه لمصطلحات علم العروض من بيت «الشَّعْر»، وطريقة النقل التي تمت من ألفاظ البيئة بمعانيها الأصلية إلى معان اصطلاحية في قوله: «رتبت البيت من الشِعر ترتيب البيت من الشَّعر – يريد الخِباء – قال: فسميت الإقواء ما جاء من المرفوع في الشعر والمخفوض على قافية واحدة، وإنما سميته إقواء لتخالفه، لأن العرب تقول: أقوى الفاتل إذا جاءت قوة من الجبل تخالف سائر القوى»[219].

ولم تكن البلاغة في مسألة الاصطلاح بعيدة عن هذا كله، وقد نشأت كغيرها من العلوم تصورات عامة تهيأت في أذهان الدراسين الذين اهتموا بالبحث في اللغة والنحو والنقد الذي كان ملاحظات نقدية غير منظمة.

ومن هنا رأينا بعض مصطلحات هذه الفروع تتسلل إلى حقل المصطلح البلاغي ويُحتفى بها كما لو كانت في أصلها مصطلحات بلاغية ، وانظر مثلاً إلى مصطلحات مثل «الفصاحة» و«البيان» و«المجاز» وغيرها مما ورد على ألسنة النحاة أو الأدباء أو في البحوث التي تدور حول نص القرآن الكريم(٢٢٠).

وكان للظروف الاجتماعية والفكرية والسياسية أثر في نشأة علم طارئ هو «علم الكلام» ، وسمي هذا العلم بعلم الكلام ، لأن سبب وضعه والخوض فيه هو إثبات الكلام النفسي لله تعالى . وقيل : إنه مبني على الدليل العقلي ، وقلما يرجع فيه إلى نقل ، فالمعوّل فيه على الكلام والبلوغ به إلى الإقناع ، ويسمى بأصول الدين أيضاً ، وسماه أبو حنيفة النعمان بالفقه الأكبر ، ويسمى بعلم النظر والاستدلال ، ويسمى بعلم التوحيدوالصفات.(٢٢١).

وحين نبحث عن أصل التسمية فإننا نجد أن البحث في أمور العقائد كان يسمى «كلاماً» ، والباحثون في هذا الموضوع يسمون متكلمين ، وحين دونت الكتب والرسائل في هذه المسائل أطلق على هذا العلم المدون ما كان لقباً لهذه الأبحاث (٢٢٢).

وكان المتكلمون في حاجة إلى اصطلاحات لعلمهم وجدالهم مع الخصوم ، فاتخذوا إلى ذلك سبلاً شتى يصورها الجاحظ «–٢٥٥هـ» صدد حديثه عن المتكلمين واصطلاحاتهم ، حيث يقول : «هم تخيروا تلك الألفاظ لتلك المعاني ، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء ، وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب اسم ، فصاروا في ذلك سلفاً لكل خلف ، وقدوة لكل تابع ، ولذلك قالوا : العرض والجوهر ، وأيس وليس ، وفرّقوا بين البطلان والتلاشي ، وذكروا الهذية والهوية والماهية»(٢٢٣). وعلل عملهم في إيجاد المصطلحات ، وسوّغه بسبب عجز الأسماء عن اتساع المعاني .

وتتضح صورة عملهم في إيجاد المصطلح بتتبع واحد من مصطلحاتهم التي كثر دورانها على ألسنتهم ، وهو مصطلح «الجوهر». ويحمل هذا المصطلح في ثنياه فكرة نظرية كاملة ، وهي نظرية «الجزء الذي لايتجزأ» أو «الجوهر الفرد» ، وتعد أهم نظرية كوّنها متكلمو الإسلام ، وامتازت بها مذاهبهم «غير أن نشوء هذه النظرية يكاد يكون حتى الآن غامضاً تمام الغموض ، فلقد قال بها المتكلمون من المعتزلة ، وقال بها مخالفوهم بنوع خاص قبل الأشعري» [٢٢٤].

وندرس قبل البحث في دلالة المصطلح لديهم ، وما تعنيه نظرية «الجزء الذي لايتجزأ» كلمة «الجوهر» نفسها لنعرف وسيلة انتقالها إليهم ، ثم اتخاذهم إياها مصطلحاً دالاً.

كانت كلمة «الجوهر» مستعملة في الفترة الإسلامية الأولى، فقد روى المبرد أن عبد الرحمن بن حسان بن ثابت أو أبا دهبل الجمحي قال [٢٢٥]:

وهي زهراء مثل لؤلؤة الغوّاص ميزت من جوهر مكنون

ويحتمل أصل الكلمة أحد وجهين ، أولهما كونها فارسية معربة ، والثاني : أنها عربية ، وقد ذكر الجواليقي أن «جوهر الشيء : أصله . فارسي معرب، وكذلك الذي يخرج من البحر وما يجري مجراه في النفاسة مثل الياقوت والزبرجد» [٢٢٦].

أمّا المعري فقد رأى إمكان حملها على أنها من كلام العرب في قوله : «ولو حمل على أنه من كلام العرب لكان الاشتقاق دالاً عليه ، فإنهم يقولون : فلان جهير أي حسن الوجه والظاهر ، فيكون الجوهر من الجهارة التي يراد بها الحسن» [٢٢٧].

فالواو في «جوهر» على رأي المعري «واو» الالحاق للدلالة على الكثرة ، مثلها في ذلك مثل كلمة (كوثر) التي زيدت فيها الواو للدلالة على الكثرة من الشيء [٢٢٨] ، فتكون كلمة «الجوهر» دالة على الزيادة في حسن الشيء.

ولكلمة «جهر» في العربية معان متعددة أوقفنا عليها ابن فارس ، حيث جعلها أصلاً واحداً ، وهو إعلان الشيء وكشفه وعلوّه ... «ومن هذا الباب : جهرت الشيء ، إذا كان في عينك عظيماً ، وجهرت الرجل كذلك ، فأما العين الجهراء فهي التي لاتبصر الشمس . ويقال : رأيت جُهْر فلان أي هيئته ،ويقال : جهير بيّن الجهارة إذا كان ذا منظر ، ويقال جهرنا بني فلان : أي صبحناهم على غرّة أي أتيناهم صباحاً ، ويقال للجماعة : الجهراء، ويقال : أن الجهرا ء الرّابية العريضة» [٢٢٩] .

فأنت ترى إلى معاني هذه الكلمة وقد عادت كلها إلى أصل الإعلان والكشف ، والمعاني التي ساقها ابن فارس تؤول بوجه أو بآخر إلى هذا المعنى الأصلي . وحين نتأمل كلمة «الجوهر» في بيت عبد الرحمن بن حسان أو أبي دهبل نجد كلمة «الجوهر» قد دلّت على شدة الجمال ، وحسن الهيئة ، وعظيم المرأى ، وهذا من خصائص «الجواهر» كاللؤلؤ وما يجري مجراه.

ويظهر أن الكلمة لم تقف من بعد عند هذه الدلالة ، بل تغيرت دلالتها إلى العموم ، فصارت تدل على «كل حجر يستخرج منه شيء ينتفع به» [٢٣٠] ونتوقف عند معنى آخر للكلمة، وهو قول ابن فارس «ويقال : رأيت جُهْر فلان أي هيئته»، وزاد الزمخشري على ماقاله ابن فارس توضيحاً فقال : «ورأيت جُهْره ، فعرفت سرّه . قال القطامي :

شنئتك إذ أبصرتُ جُهْرَكَ سيئا ... وما غيَّبَ الأقوامُ تابعةَ الجُهْرِ

أي مغيباتهم ، ومخابرهم تابعة لهيئتهم»[٢٣١]. وهو معنى متطور عن معنى حسي آخر «تقول العرب : جَهَرتُ الركية إذا كان ماؤها قد غطي بالطين فنقي وذلك حتى يظهر الماء ويصفو»[٢٣٢] .

ويظهر أن هذه المعاني كلها كانت أصل كلمة «الجوهر» بمعناها الذي اصطلح عليه المتكلمون . فقد ذكر صاحب القاموس أن جوهر الشيء «ماوضعت عليه جبلّته »[٢٣٣] وقال ابن سيده : «وله تحديد لايليق بهذا الكتاب »[٢٣٤] . وعلّق الزبيدي على هذاالكلام بقوله: «قلت : ولعله يعني الجوهر المقابل للعرض الذي اصطلح عليه المتكلمون حتى جزم جماعة أنه حقيقة عرفية»[٢٣٥] .

واشتهرت الكلمة على ألسنة المتكلمين على أنها تدل على معنى المتحيز بالذات ، ومعنى القيام بنفسه أن يصح وجوده من غير محل يقوم بنفسه لامايستغني وجوده عن غيره كما قاله الأشعري حتى قال : لاقائم بالنفس إلا الله ، فأنكر قيام الجواهر بنفسها»[٢٣٦] .

واستعمل الفلاسفة العرب كلمة «الجوهر» ، وقد ثبت لديهم على معنى الذات والماهية والحقيقة ، واشتهر بينهم بمعنى الموجود القائم بنفسه ، وبمعنى الذات والحقيقة [٢٣٧] ، وتقابل كلمة «الجوهر» العربية مصطلح (SUBSTANCE) عند الفلاسفة الغربيين ، ومسألة الجوهر مرتبطة في الفلسفة ارتباطاً وثيقاً بظاهرة الصيرورة والتغير قياساً إلى الموجود [٢٣٨] ،وقد اختلف الفلاسفة الغربيون المحدثون في تصور مفهوم «الجوهر» وفق تباين نظراتهم الفلسفية[٢٣٩] .

ولم يكن الفلاسفة بعيدين عن هذه الطرائق في صنع

المصطلحات التي تهمهم في علمهم ، ولذلك نقلوا معاني بعض الأدوات من معانيها التي اشتهرت بين النحاة ، وجعلوها خاصة بهم، واشتقوا منها أسماء جديدة لتدل على بعض مفاهيمهم .

وقد فرّق الفارابي بين أصناف الألفاظ التي يستعملها جمهور النحاة على معنى ، ويستعملها أصحاب العلوم على معان أخرى ذلك أن « صناعة النحو تنظر في أصناف الألفاظ بحسب دلالتها المشهورة عند الجمهور لابحسب دلالتها عند أصحاب العلوم .. وقد يتفق في كثير منها أن تكون معاني الألفاظ المستعملة عند الجمهور هي بأعيانها المستعملة عند أصحاب العلوم» (٢٤٠).

ومن أنواع هذه الاصطلاحات ماسماه الفارابي «الحواشي» ، وقال : «هي أصناف كثيرة ، منها الحروف التي تقرن بالشيء فتدل على أن ذلك الشيء ثابت الوجود وموثوق بصحته ، مثل قولنا : «إنّ مشددّة النون » ، ومثال ذلك قولنا : إنّ الله واحد وإنّ العالم متناه» (٢٤١) .

وقد أعطى الفارابي الأداة مفهوماً فلسفياً حين جعل «إنّ» دالة على أن ذلك الشيء ثابت الوجود ، على حين فهم النحاة العرب منها أنها حرف توكيد تنصب الاسم وترفع الخبر ، وهو الفهم الذي كان وراء قوله : «إن هذه الأداة تدل على أن الشيء «موثوق بصحته» ، وهو قول فلسفي أيضاً يسعى إلى التجريد ، فنقل الأداة من معناها النحوي إلى معنى فلسفي مجرد ليتسق مع طبيعة فهمه للتركيب اللغوي .

ولم يكتف بذلك بل أشار إلى أنّ الفلاسفة قد تشتق من هذه الأداة مصطلحاً آخر مداره على مافهموه منها بالتجريد «فلذلك ربما سمي وجود الشيء إنّيّته ، ويسمى ذات الشيء إنّيّته ،

وكذلك جوهر الشيء يسمى إنّيّته . فإنّا كثيراً مانستعمل قولنا إنية الشيء بدل قولنا جوهر الشيء» (٢٤٢) .

فكان نقل معنى الأداة إلى معنى فلسفي مجرد ، داعياً إلى توليد مصطلح فلسفي آخر منها مداره على فهم الفلاسفة لمعناه .

ومن المصطلحات التي دارت على ألسنة الفلاسفة «الفيض» ، وتؤول كلمة الفيض إلى أصول حسية ، فهي – كما قال ابن فارس – أصل واحد صحيح (٢٤٣) ، وإن التدقيق في هذه الأصول يفصح عن تطورها عبر تاريخها ،ويمكن أن نلحظ لدلالة الكلمة تاريخاً في ثلاث فترات ، الأولى : قبل الإسلام ، والثانية بعد الاسلام حيث اتخذت نهجين : أولهما في زمن نزول القرآن الكريم ، وثانيهما : في مرحلة تأسيس العلوم العقلية ، والثالثة : في العصر الحديث .

فقد دلت الكلمة في أصلها على جريان الشيء بسهولة (٢٤٤)، وقاس ابن فارس على ذلك «فاض الماء يفيض» ، و«أفاض إناءه إذا ملأه» ، و«أفاض دموعه» (٢٤٥). ، والمبتدأ في هذه المعاني «فيض الماء» ، وذلك أن «الفيض» يمكن أن يكون لماء النهر الذي يفيض حتى يسيل على ضفة الوادي ، ويمكن أن يكون لدمع العين ، فتفيض : أي تسيل (٢٤٦) . ولذلك سمي النهر فيضا ، وقد خصص الأصمعي هذه التسمية بنهر البصرة (٢٤٧) ، وإنما سمي كذلك لعظمه(٢٤٨).

ثم صارت الكلمة تطلق على الكثرة ، فيقال : فاض الماء والمطر والخير إذا كثر (٢٤٩) ، وجعل الزمخشري «من المجاز» قولهم : رجل فياض وفيض بمعنى : جواد ، وكذلك فاض الخير فيهم : أي كثر ، وفاض صدره من الغيظ ، وفاضوا عليه : غلبوه (٢٥٠) ، فتحولت دلالة المفردة من الحسي الخالص إلى الصفات التي

لاتلحظ، كقولهم : فاض صدره من الغيظ ، فأبانت بذلك عن قدرة على التغير والتطور .

ونلحظ في المعاجم معنى آخر للمفردة متصل بالمعنى الأول ، وهو الكثرة والزيادة ، ذلك أن كثرة الماء في النهر تؤدي إلى فيضه ، وكثرة الماء في العين تنتج عنها الدموع ، وزيادة الكرم في الرجل توصل إلى الجود ، وهكذا ، ولذلك فإن الكلمة اتخذت معنى «الدفع» و«الاندفاع» تبعاً لهذه المعاني ، ويقال : أفاض البعير بجرّته (٢٤٩) : إذا دفع بها من صدره (٢٥٠) ، وأفاض بالقداح، إذا ضرب بها ، كأنه أجراها من يده (٢٥١) .

وصارت الكلمة مستعملة بهذا المعنى في مواضع عدة ، فيقال: استفاض الخبر ، وهذا حديث مستفيض ، واستفاض المكان : اتسع وانتشر (٢٥٢) ، كما يقال : امرأة مفاضة : ضخمة البطن ، مسترخية اللحم ، خلاف المجدولة ، وتؤول هذه المعاني كلها إلى الاندفاع والسيلان ، وكلها ترجع إلى الزيادة التي تؤدي إلى الفيض.

واستعمل القرآن الكريم كلمة «الفيض» بهذا المعنى في قوله تعالى : ﴿ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس﴾ (٢٥٣) ، ومنه : أفاض القوم من عرَفه ، إذا دفعوا ، وذلك كجريان السيل (٢٥٤).

وتحولت الكلمة إلى الفلاسفة ، فصارت تطلق في اصطلاحهم على فعل فاعل يفعل دائماً لالعوض ، ولالغرض ، وذلك الفاعل لايكون إلا دائم الوجود ، لأن دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده ، وهو المبدأ الفيّاض والواجب الوجود الذي يفيض عنه كل شيء فيضاً ضرورياً معقولاً . والمقصود بالفيض أن جميع الموجودات

التي يتألف منها العالم تفيض عن مبدأ واحد أو جوهر واحد من دون أن يكون في فعل هذا المبدأ أو الجوهر تراخ أو انقطاع ، لذلك كان القول بفيض العالم عن الله مقابلاً للقول بخلقه من عدم [٢٥٥] .

ويعرف الفيض في الفلسفة الحديثة على أنه يعني EMANATION ، ويختلف بذلك عن مذهب وحدة الوجود ، وإن كان مشابهاً له في بعض جوانبه . وخلاصة القول : إن مذهب الفيض EMANATISME هو القول : إن العالم يفيض عن الله كما يفيض النور عن الشمس ، أو الحرارة عن النار فيضاً متدرّجاً .

وتؤول هذه المعاني إلى أصل الكلمة الحسي ، وهو الكثرة والاندفاع ، ولذلك فإن الفيض مرادف للصدور ، نقول : فاض الشيء عن الشيء : صدر عنه على مراتب متدرجة [٢٥٦] .

وصفوة القول : إن هذه التبدلات التي طرأت على ألفاظ اللغة تعني أن اللغة كائن حي يتغير بتغير مستعمله من حيث تفكيره ، وعصره ، وأطوار حضارته وتغيرها ، فتستجيب اللغة للتغيير عندما تملك في ذاتها القدرة عليه ، وحين لايكون لها هذا الشأن فإنها تندثر أو تتحجّر .

والحقيقة أن اللغة العربية قد استطاعت أن تواكب مسيرة الإنسان العربي الحضارية ، وأن تضفي على تفكيره مسحة من الدقة والاتساع لما تملكه من خصائص تجعلها لغة حيوية متطورة .

وإذا كانت مظاهر حيوية اللغة التي درسناها تتصل بطبيعة اللغة ذاتها، فإن هذه اللغة لها شأن آخر مع الناطقين بها ، أولئك الذين أدركوا مرونتها ، وحيويتها ، فاستطاعوا التعبير بها بوسائل مختلفة ، واصطنعوا لأنفسهم أسلوباً تعبيرياً خاصاً منشؤه اللغة نفسها ، ومردّه إلى المتكلم أو كاتب النص اللغوي .

واستطاع متكلمو العربية عبر عصورهم أن يمتحوا من اللغة أفانين القول ، وأن يحولوا الدلالات اللفظية إلى مدلولات جديدة تستجيب لطبيعة المتكلم وعصره ، وتفكيره .

وإذا كنا قد درسنا حتى الآن اللغة ذاتها وطبيعتها فإن ماسيأتي من الدراسة هدفه إيضاح مقدرة متكلمي اللغة وكاتبي نصوصها اللغوية على الاستفادة من خصائصها لأغراض الاتصال الاجتماعي أو تلبية الحاجات الجمالية . وكذلك سوف ندرس جهود علمائنا في تحليل النصوص اللغوية والكلام . وهذا لايقل خطراً عن صياغة النص أو الكلام .

ولايفوتنا أن نذكر أن هذه الدراسات لم تكن لتقوم لولا وجود النص اللغوي الذي استطاع استثمار مافي العربية من خصائص وحياة متجددة ونعني به النص القرآني الكريم .

ولذلك لاغرابة أن يكون القرآن الكريم مآل أية دراسة لغوية جادّة تريد أن تصطنع منهجاً سليماً في النظر إلى االغة العربية . فقامت دراستنا اللاحقة على النص القرآني وما أثاره من دراسات وأبحاث .

هوامش الفصل الثالث :

(١) ـ مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٢٩

(٢) ـ نفسه ، ص٤٢٨

(٣) فقه اللغة وخصائص العربية ، د محمد المبارك ، ص٢٠٧.

(٤) - oxford avanced P ٨٨١ .

(٥) ـ الصاحبي ، ص٥٧

(٦) ـ سنن الترمذي « الجامع الصحيح » حققه وصححه عبد الرحمن محمد عثمان .دار الفكر بيروت ١٩٨٠ ، ج ٣ص٢١١ والمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٢| ٢٣٨.

(٧) ـ نفسه ١| ٣٤٦ – ٣٤٧.

(٨) ـ في أصول النحو ، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٩) ـ المزهر ١| ٣٤٦-٣٤٧

(١٠) ـ الخصائص ٢|١٣٣ .

(١١) ـ المزهر ١| ٣٤٧ .

(١٢) الخصائص ٢| ١٣٧ .

(١٣) نفسه ٢| ١٣٥ .

(١٤) في أصول النحو ، ص ١٣١ .

(١٥) الخصائص ١ |١٤٦ .

(١٦) نفسه ١| ١٤٧ .

(١٧) نفسه ١| ١٤٥ .

(١٨) نفسه ١| ١٥٠

(١٩) نفسه ٢| ١٥٠

(٢٠) الخصائص ٢ | ١٥٠ .

(٢١) في اصول النحو ، ص ١٣٤ . ويلاحظ أن العربية لاتنفرد بهذا النوع من الاشتقاق فيقال بالانكليزية : (branch) لوجبة الطعام التي تتناول في الضحى، لتقوم مقام الفطور والغذاء معاً ، وهي منحوتة فيها من break fast = فطور + lunch = غذاء . انظر فصول في فقه العربي ، ص ٣٠٢.

(٢٢) الاشتقاق والتعريب ١٣ – ١٤ ، وفي أصول النحو ١٣٤ – ١٣٥ وفصول في فقه العربية ص ٣٠٢ .

(٢٣) عن ابن حيان في شرحه لتسهيل ابن مالك «ذكره السيوطي في المزهر ١| ٤٨٥ » .

(٢٤) دراسات في فقه اللغة ، ص ٢٤٥ .

(٢٥) المقاييس ١| ٣٢٩

(٢٦) المقاييس ١ |٣٢٨ – ٣٢٩

(٢٧) نفسه ١| ٣٢٩

(٢٨) نفسه .

(٢٩) دراسات في فقه اللغة ص ٢٤٧

(٣٠) نفسه ص ٢٤٨

(٣١) تفسير أرجوزة أبي نواس ص ٥٨ .

(٣٢) الكتاب ٤ | ٧١ .

(٣٣) انظر مشكلات الترجمة في كتاب «الحيوان» للجاحظ ١ | ٧٥ – ٧٨ .

(٣٤) الاشتقاق والتعريب لعبد القادر المغربي ، ص ٨ .

(٣٥) الخصائص ٢ | ٣٧ .

(٣٦) الانصاف ، المسألة «٢٨» ١ | ٢٣٥ .

(٣٧) شرح الرضي للكافية ٢ | ١٩٢ ، والانصاف ١ | ٢٥٦ ونجد جدالات كثيرة حول أسبقية الاسم أو الفعل في شرح الرضي ٢ | ١٩١ – ١٩٢ – والانصاف ، المسألة (٢٨) ١| ٢٣٥ .

(٣٨) الفاعل .

(٣٩) الكتاب ١ | ٢٠ – ٢١.

(٤٠) الكتاب ١ | ٢٢ – ٢٣ .

(٤١) الخصائص ٢| ٣٠ .

(٤٢) انظر مفهوم الاقتصاد في اللغة في «الألسنية – علم اللغة الحديث – مبادئها واعلامها» د. ميشيل ذكريا ، ص ٥٨ ص ١٤٢.

(٤٣) فقه اللغة وخصائص العربية ، د. محمد المبارك ص ٧٠ .

(٤٤) دراسات في فقه اللغة ، د. صبحي الصالح ، ص ١٨٠ .

(٤٥) أسرار البلاغة ، ص ١٠٢ .

(٤٦) مدخل إلى فلسفة الحضارة الانسانية ، ص ٢٣٧ – ٢٣٨ .
(٤٧) دراسات في فقه اللغة ، ص ١٨٠ – ١٨٢
(٤٨) نفسه . ص ١٨٢
(٤٩) الإفصاح في فقه اللغة ، ص ١١ .
(٥٠) نفسه، ص ٢٧٧ .
(٥١) الكتاب ١ |١ .
(٥٢) الخصائص ١|١٢٢ .
(٥٣) الخصائص ١|١٢٢ .
(٥٤) نفسه ١|١٢٣ .
(٥٥) نفسه ١ |٢٠٠ .
(٥٦) مقاييس اللغة (بني) ١ | ٣٠٢ .
(٥٧) نفسه.
(٥٨) الخصائص ١|٣٧ .
(٥٩) نفسه ١ |٣٧ – ٣٨ .
(٦٠) الخصائص ١ |٣٩ .
(٦١) أساس البلاغة «بني» ، ص ٣١ .
(٦٢) نفسه .
(٦٣) المقاييس «بني » ١ |٣٠٢ .
(٦٤) أساس البلاغة ، ص ٣١ .
(٦٥) المقاييس «بني» ١ |٣٠٣ .
(٦٦) أساس البلاغة ، ص ٣١ .
(٦٧) المقاييس «بني » ١ |٣٠٣ .
(٦٨) الخصائص ١| ٣٧
(٦٩) نفسه١|٣٧ .
(٧٠) المقاييس «فرح» ٤ | ٤٩٩ – ٥٠٠ ، والآية هي الآيه ٧٥ من سورة المؤمن .
(٧١) أساس البلاغة ، ص ٣٣٧ .
(٧٢) الانصاف – المسألة «٢٨» ١ | ٢٣٧ .
(٧٣) – نفسه.

(٧٤) الوساطة، ص ١٢.

(٧٥) — نفسه، ص ١٩.

(٧٦) — نفسه، ص١٩ — ٢٠

(٧٧) — نفسه، ص ٢٠.

(٧٨) — الوساطة، ص ٢١

(٧٩) — نفسه.

(٨٠) — نفسه.

(٨١) — نفسه، ص ٢٢.

(٨٢) — نفسه.

(٨٣) — البيان والتبين ١ | ٣٧٩.

(٨٤) — نفسه.

(٨٥) — البيان والتبيين ١| ٣٧٩.

(٨٦) — نفسه١| ٣٧٨.

(٨٧) — نفسه ١| ٣٧٨ — ٣٧٩.

(٨٨) — الوساطة، ص ٢٢

(٨٩) — الحيوان ١ | ٣٢٧ — ٣٢٨..

(٩٠) — نفسه ١ | ٣٣٥.

(٩١) — نفسه. وانظر الحيوان ١| ٣٣٨، وانظر موقف التابعين في الحيوان ١| ٣٤١.

(٩٢) — نفسه.

(٩٣) — الحيوان ١ | ٣٣٠ — ٣٣١.

(٩٤) — هي من أسماء جحرة اليربوع السبع. اللسان «دمم».

(٩٥) — الحيوان ١ |٣٣٢.

(٩٦) — الحيوان ١| ٣٣٢، وتحرير التنبيه، ص ٤٧.

(٩٧) — الزينة في الكلمات الاسلامية العربية للرازي ٢| ١٣٣، واللسان «خلق» ١٠| ٨٧.

(٩٨) — الزينة ٢ | ١٣٣، واللسان ١٠ | ٨٦.

(٩٩) — الزينة ٢| ١٣٤.

(١٠٠) — القمر ٤٩.

(١٠١) – الزينة ٢ |١٣٤ .
(١٠٢) – تحرير التنبيه ، ص ٤٨ .
(١٠٣) – النساء ٤٣ .
(١٠٤) – الحيوان ١ | ٣٣٢ .
(١٠٥) – النساء ٤٣ .
(١٠٦) – الحيوان ١| ٣٣٢ .
(١٠٧) – الحيوان ١| ٣٣٥ .
(١٠٨) – البيان والتبين ١| ١٦ .
(١٠٩) – دراسات في اللغة ، د. مسعود بوبو ، ص ٢٠٤ – ٢٠٥ .
(١١٠) الانعام ٧٦ .
(١١١) – معاني القرآن للفراء ١| ٣٤١ ، وذكر المسألة في مواضع منها في ٢| ١٦٤ – ١|١٩ .
(١١٢) – شرح شافيه بن الحاجب للرضي ١ | ٨٣ .
(١١٣) – نفسه .
(١١٤) – نفسه ١ | ٩٣ .
(١١٥) – المقتضب للمبرد ١|٤٨ .
(١١٦) – عني بالغرض التعليل ، ولاتكون كذلك إلا إذا لم تقدر اللام قبلها ، فهي تعليلية جارة ، ويجب حينئذ إضمار أن بعدها . المغني ١|١٩٩.
(١١٧) – المقتضب للمبرد ، ٢|٨ ، والمغني ١|٣١٤ .
(١١٨) ٢|١٣ .
(١١٩) – الكليات للكفوي ق ٤|٣٥٧ ، وقارن بما ذكره استاذنا الدكتور مسعود بوبو في «دراسات في اللغة» ، ص ٢٠٤.
(١٢٠) شرح المفصل لابن يعيش ٧|٦.
(١٢١) نفسه .
(١٢٢) أوضح المسالك ١|٨٨.
(١٢٣) شرح المفصل لابن يعيش ١|٢٧.
(١٢٤) شرح المفصل لابن يعيش ١|٢٩.
(١٢٥) تنقيح الفصول في اختصار المحصول للقرافي ، ص ١٥ – ١٦.
(١٢٦) في الأصل : يجب ، ويجب أقرب إلى السياق.

(١٢٧) المعتمد لابن الطيب المصري ، ص ١٠ .

(١٢٨) المعتمد ، ص ١٠ –١١ .

(١٢٩) نفسه – ص١١.

(١٣٠) الكليات ٤|٣٥٧.

(١٣١) أسرار البلاغة ، ص ٣٤٤.

(١٣٢) أسرار البلاغة ، ص ٣٤٤، أثارت أسماء الأعلام كثيراً من الدراسات والمناقشات قديما وحديثاً في مختلف الدراسات الانثروبولوجية واللسانية والمنطقية ، لقد تناولها الرواقيون وشراح التوراة فبينوا قصديتها عن طريق الاشتقاق بقصد البرهنة على تقارب المعنى بتقارب الصور ، وقد اهتم بعض الباحثين بوظيفتها وحقيقتها وخياليتها وكيفية الاشتقاق منها وعلى نحو خاص في الخطاب الشعري ، لأن اسماء الأعلام تحمل تداعيات معقدة تربطها بقصص تاريخية ، أو اسطورية ، تحليل الخطاب الشعري، د. محمد مفتاح ، ص ٦٤ – ٦٥.

(١٣٣) الكليات ٤|٣٥٦– ٣٥٧.

(١٣٤) نفسه ٤|٢٩٣.

(١٣٥) المقاييس ٥|٤٦٣ .

(١٣٦) المقاييس ٣|٢٦٥.

(١٣٧) الكليات ٤|٢٩٣ .

(١٣٨) نفسه ٤|٢٩٣

(١٣٩) تنقيح الفصول في اختصار المحصول ، ص١٠.

(١٤٠) نفسه ، ص١٠ .

(١٤١) المعتمد ، ص ١٨.

(١٤٢) المعتمد ، ص ١١– ١٢ ، والطراز ١|٥٧ – ٥٨.

(١٤٣) نفسه ، ص١٢.

(١٤٤) الاتقان ٢|٤١.

(١٤٥) الطراز ١|٥٥.

(١٤٦) المستصفى للغزالي ١|٣٢٧، والطراز ١|٥٥.

(١٤٧) نفسه .

(١٤٨) في الأصل : ممكن ، ولايخفى ماليه من خطأ.

(١٤٩) الطراز ١|٥٥.
(١٥٠) ابراهيم ٤.
(١٥١) الاحكام ١|٥٣١.
(١٥٢) المعتمد ، ص ١٨ – ١٩ .
(١٥٣) نفسه ، ص ١٩.
(١٥٤) الصاحبي ٧٨.
(١٥٥) الطراز ١|٥٥.
(١٥٦) البقرة١٤٣.
(١٥٧) المستصفى ١|٣٢٨.
(١٥٨) نفسه ١|٣٣٠– ٣٣١.
(١٥٩) الطراز ١|٥٦.
(١٦٠) الاحكام ١| ٥٣١– ٥٣٢.
(١٦١) الطراز ١|٥٢.
(١٦٢) المعتمد ٢١.
(١٦٣) نفسه ، ص ٢٢ .
(١٦٤) المستصفى ١|٣٢٥.
(١٦٥) المستصفى ١| ٣٢٥.
(١٦٦) الطراز ١| ٥٣.
(١٦٧) مقاييس اللغة ٦/١٣، والبيت لساعدة بن جؤيـه الهـذلي، في شـرح أشـعار الهذليين.
(١٦٨) فقه اللغة للثعالبي ، ص ١٨٩.
(١٦٩) القاموس المحيط «دب» ١|٦٧.
(١٧٠) نفسه.
(١٧١) اللسان ٦|١٥٨.
(١٧٢) اللسان ٦|٢٨١.
(١٧٣) اللسان ٦|٢٨٢.
(١٧٤) اللسان ٩|٣٧٠.
(١٧٥) اللسان ٩|٣٧٠.
(١٧٦) نفسه .

(١٧٧) نفسه.
(١٧٨) الطراز ١/٥٣ والمستصفى ١ | ٣٢٥ .
(١٧٩) النور ٤٥ .
(١٨٠) البيت لعبد الله بن الزبعري ، وهو في الكامل ٢/٨٣٦ ، والخصائص ٢/٤٣١ .
(١٨١) مجاز القرآن ٢/٦٨ ، والحيوان للجاحظ ٤/٢٧٣ .
(١٨٢) الكشاف ٣/٧١.
(١٨٣) معاني القرآن للفراء ٢/ ٢٥٧.
(١٨٤) الكامل ٢/٨٣٦.
(١٨٥) المغني ٢/٧٦٤.
(١٨٦) النور ٤٥.
(١٨٧) المغني ٤/٧٦٥.
(١٨٨) الخصائص ٢/٤٣١. ، وانظر معنى التضمين في المغني لابن هشام ٢/٧٦٢.
(١٨٩) المغني ٢/٧٦٢.
(١٩٠) اللسان ٦/٣٧٠.
(١٩١) اللسان (ديب) ١/٣٧٠.
(١٩٢) المعتمد ، ص ٢٢.
(١٩٣) المستصفى للغزالي ١/٣٢٦.
(١٩٤) فقه اللغة ، وخصائص العربية ، د. محمد المبارك ، ص ٢١٦.
(١٩٥) المعتمد ، ص ٢١ - ٢٢ ، والمزهر ١/٣٦٠.
(١٩٦) المزهر ١/٣٦٨.
(١٩٧) المقاييس «سلم» ٣/٩١ .
(١٩٨) اللسان «سلم» ١٢/ ٢٩٢.
(١٩٩) نفسه .
(٢٠٠) المقاييس «سلم» ٣/٩١.
(٢٠١) نفسه.
(٢٠٢) المصطلح البلاغي القديم في ضوء البلاغة الحديثة ، د. تمام حسان ، ص ٢١.

(٢٠٣) المصطلح البلاغي القديم في ضوء البلاغة الحديثة ، د. تمام حسان ، ص ٢١.
(٢٠٤) نفسه .
(٢٠٥) المفصل في تاريخ النحو العربي قبل سيبويه ، ص ١٥ ، وأصول المسألة في الايضاح للزجاجي، ص ٨٩، وشرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد ١/٢٠، وطبقات النحويين واللغويين ، ص ٢١.
(٢٠٦) نفسه ، ص ١٥ - ١٦ .
(٢٠٧) ايضاح الوقف والابتداء ، ٤٠ - ٤١ .
(٢٠٨) المفصل في تاريخ النحو، ص ١٠٤.
(٢٠٩) الكتاب ١/٤٥.
(٢١٠) نفسه .
(٢١١) المقتضب ٤/٨٦.
(٢١٢) الأصول ٢/٢٨٨.
(٢١٣) الجمل للزجاجي ، ص ٤١ .
(٢١٤) نفسه ، ص ٤٨.
(٢١٥) نفسه ، ص ٤٨.
(٢١٦) شرح المفصل لابن يعيش ٧/٨٩ .
(٢١٧) المصطلح البلاغي القديم في ضوء البلاغة الحديثة ص ٢١.
(٢١٨) البيان والتبيين ١/١٤٠.
(٢١٩) نفسه ١/١٣٩ .
(٢٢٠) تاريخ النقد العربي عند العرب ، د. احسان عباس ، ص ٤٧.
(٢٢١) مقدمة ابن خلدون ، ص ٥٧٣.
(٢٢٢) نفسه ، ص ٥٧٣.
(٢٢٣) الموشح للمرزباني ، ص ١٥ - ١٦.
(٢٢٤) المصطلح البلاغي القديم في ضوء البلاغة الحديثة ص ٢١.
(٢٢٥) الفلسفة الاسلامية وملحقاتها ، عمر رضا كحالة ، ص ١١١.
(٢٢٦) نفسه .
(٢٢٧) البيان والتبيين ١/١٣٩.
(٢٢٨) نفسه ، ص ١/١٤١.

(٢٢٩) الفلسفة الاسلامية وملحقاتها ، ص ١١٩. ويرى الاستاذ : عمر رضا كحالة أن أصول هذه النظرية ترجع في أصولها الأولى إلى الفلسفة اليونانية الطبيعية التي بحثت في هذا الموضوع ، ثم انتقلت إلى المتكلمين العرب لما تطلبته مباحث الكلام من جدال وانتصار للمذهب . انظر الفلسفة الاسلامية وملحقاتها ، ص ١١٩؛ وانظر أصل النظرية عند اليونانيين في تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم، ص ٣٨، وص ١٣٦.

(٢٣٠) الكامل للمبرد ١/١٧٤، والمعرب للجواليقي ٩٨.

(٢٣١) المعرب للجواليقي ، ص ٩٨. والكلمة الفارسية التي تدل على معنى « أصل أو وجه» هي «جِهر» . انظر المعجم الذهبي ، د. محمد التونجي ، ص ٢٢٥.

(٢٣٢) المعرب للجواليقي ، ص٩٨. وانظر كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول للمكلاتي ، ص ٢٧.

(٢٣٣) شرح الشافية للرضي ١/٥٢ – ٥٣ ، واللسان «كثر» ٥/١٣٣.

(٢٣٤) المقاييس «جهر» ١/٤٨٨.

(٢٣٥) القاموس المحيط «جهر» ١/٤١٠.

(٢٣٦) أساس البلاغة للزمخشري «جهر» ، ص ٥ .

(٢٣٧) اللسان «جهر» ٤/١٥٢.

(٢٣٨) القاموس المحيط «جهر» ١/٤١٠.

(٢٣٩) اللسان «جهر» ٤/١٥٢.

(٢٤٠) تاج العروس «جهر» ٣/١١٥.

(٢٤١) الكليات للكفوي ٢/١٦٦، والتعريفات للجرجاني ، ص ٨٣.

(٢٤٢) نفسه ٢/ ١٦٦، وانظر نظرة ابن سينا إلى الجوهر في معجم المصطلحات العلمية العربية، د. فايز الداية ، ص ١٢٨.

(٢٤٣) الموسوعة الفلسفية العربية مج ١/٣٤٥.

(٢٤٤) انظر هذا الخلاف في المرجع السابق مج ١/٣٤٥– ٣٤٧.

(٢٤٥) – كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق ، لأبي نصر الفاربي ص ٤٣.

(٢٤٦) – كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق ، لأبي نصر الفاربي ص ٤٥.

(٢٤٧) – نفسه .

(٢٤٨) – المقاييس ٤/٤٦٥.

(٢٤٩) – نفسه .

(٢٥٠) – نفسه .

(٢٥١) – اللسان «فيض » ٧/ ٢١٠.

(٢٥٢) – المقاييس ٤/ ٤٦٦.

(٢٥٣) – اللسان ٤/ ٢١١.

(٢٥٤) – نفسه ٤/ ٢١٠.

(٢٥٥) – أساس البلاغة «فيض» ، ص ٣٥١.

(٢٥٦) – الجِرّة : ما يخرجه البعير للاجترار ، أي ما يخرجه من بطنه ليمضغه لم يبلعه. اللسان ٤/ ١٣٠.

(٢٥٧) – المقاييس ٤/ ٤٦٥.

(٢٥٨) – نفسه.

(٢٥٩) – أساس البلاغة ، ص ٣٥١ – ٣٥٢ .

(٢٦٠) – سورة البقرة ، الآية ١٩٩ .

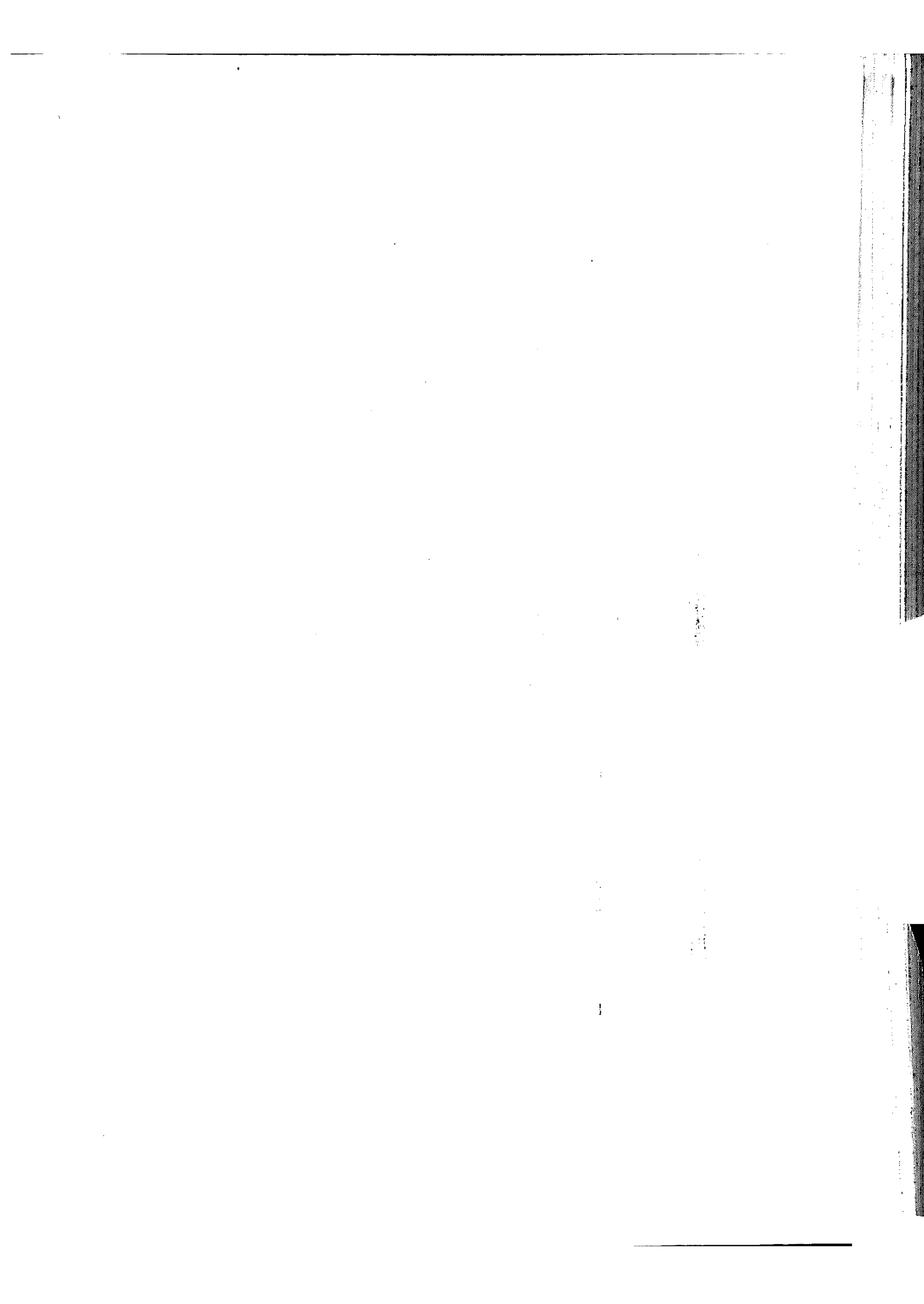
(٢٦١) المقاييس ٤/ ٤٦٥.

(٢٦٢) – المعجم الفلسفي ، د. جميل صليبا ٢/ ١٧٢.

(٢٦٣) – المعجم الفلسفي ، د. جميل صليبا ٢/ ١٧٢.

الفصل الرابع

المجــاز الأسلوبي



فهم الكلام والنص [1]

لايتم التواصل اللغوي بين المتكلم والسامع دون أن تكون لدى الاثنين أداة لغوية واحدة، ولعل ذلك ماحدا بابن جني « – ٣٩٢ هـ» لأن يرى أن اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم [2] .

وتفسر الأغراض هنا بالمعاني والدلالات التي يراد نقلها من متكلم إلى مستمع باستخدام الأصوات المنطوقة «أو المكتوبة» ، أي أننا هنا بصدد جانبين : أحدهما مادي ، مسموع أو مرئي ، والآخر : إدراكي معنوي . وكلا الجانبين يؤثر في الآخر ويتأثر به[3].

ولايغيبنّ عن البال في هذا الموضع أن لكل لغة خصائصها ، وحين نتحدث عن اللغة العربية فإن علينا أن نتنبه على أن المعاني التي يتم نقلها من المتكلم إلى السامع قصدها الإفهام ، وهذا لايتم إلا بلغة عربية سليمة ، وذلك أن معضلة الإفهام في العربية لاتقبل إلا بشروط خاصة ، فليس كل «من أفهمنا من معاشر المولدين

والبلديين قصدّه ومعناه ، بالكلام الملحون، والمعدول عن جهته، والمصروف عن حقه [٤] محكوماً عليه بالبلاغة ، أو مقبولاً ذلك منه، إلا إذا كان كلامه مبنياً على كلام العرب الفصحاء [٥] .

وإذا كان مدار الاتصال اللغوي على الفهم ، فإننا نقسم دراسة الفهم إلى منطقتين متميزتين:

الأولى : يمكن أن نطلق عليها عملية الصياغة ، وهي تُعنى بالطريقة التي يصوغ بها المستمعون التفسير للجمل المقدمة من المتحدث في شكل كلمات ، ويبدو أنهم يبدؤون بتحديد البناء السطحي ، وينتهون بالتفسير الذي يقابل تمثيلاً ضمنياً (UNDERLYING REPRESENTATION) ، والمنطقة الثانية من الدراسة تسمى «عملية التوظيف» (UTILIZATION PROCESS) وتعني بكيفية توظيف المستمعين للتفسير في أغراض أخرى كتسجيل معلومات جديدة ، وإجابة أسئلة ... [٦]

وتبعاً لذلك يستطيع المستمع «أو القارئ» أن يبني الأحكام على مايسمع أو يقرأ ، ويختلف الأمر وفق تصور الباحثين في الكلام أو النصوص على اختلاف مداركهم وتباين ثقافاتهم ، وماتتسم به الأبحاث من الاجتزاءات التي لها من العاقبة مالوقوف القارئ على قوله : «لاتقربوا الصلاة» من قوله تعالى ﴿ يايها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى ﴾ [٧] . فالأمور مرهونة بأوقاتها موصولة بأسباب حياتها ، وهي مسرفة التشعب إذ هي نتيجة لما قبلها موصلة لما بعدها » [٨] .

وقد تنبّه عبد القاهر الجرجاني «- ٤٧١هـ» إلى مايمكن أن يقع فيه القابل أو متلقى الكلام والنص من انحراف عن تأدية معناه حين يعيد صياغته بلغته ، ذلك أن منتج النص غير قابله «لأنه

لاسبيل إلى أن تجيء إلى معنى بيت من الشعر ، أو فصل من النثر ، فتؤديه بعينه وعلى خاصته وصفته بعبارة أخرى حتى يكون المفهوم من هذه هو المفهوم من تلك ، لايخالفه في صفة ولاوجه ولا أمر من الأمور ، ولايغرّنك قول الناس : «قد أتى بالمعنى بعينه ، وأخذ معنى كلامه على وجهه» ، فإنه تسامح منهم ، والمراد أنه أدى الغرض ، فأما أن يؤدي المعنى بعينه على الوجه الذي يكون عليه في كلام الأول ... ففي غاية الإحالة» [٩] .

وقد فهمت دلالات ألفاظ المعري في بعض لزومياته على محمل يصح معه الطعن عليه – إن حملت الألفاظ على ظاهرها – مما اضطر أبا العلاء لإيضاح هذه الدلالات في كتابه «زجر النابح»، وإن مقارنةً بين قول أبي العلاء الشعري ، وقوله النثري تبين المفارقة بين الصيغة الكلامية الشعرية ومعادلها النثري ، ذلك أن نثر الشعر ، أو اعادة صياغة القول الشعري لتبيان معانيه ذهبت مذاهب بعيدة ، بل إنها حملت معاني وظلالاً من نفس المتكلم أبان عنها المعنى النثري ، فكان دلالات الألفاظ في طريقتي الصياغة مختلفة ، وان صدرتا عن إنسان واحد .

ومن امثلة ذلك ما أورده المعري في «زجر النابح»، فقد ... بقوله :

كن عابداً لله دون عبيده فالشرع يُعْبِدُ والقياسُ يُحرِّرُ [١٠]

ثم أعقبه بقوله : «المعنى أن الناس إذا خالفوا فتركوا العبادة ، فيجب عليك أن تكون عبداً لله عابداً ، فالشرع يُعْبِد ، أي : يجعلك عبداً . و«القياس يحرر» يحتمل وجهين : أحدهما : أن يكون كاللغز ، وهو أن يجعل التحرير من تخليص الشيء وتبيينه ، كما يقال : حررت الميزان وحررت المال ، ويكون هذا إثباتاً

للقياس ملغزاً عن التحرير الذي هو ضد الإعباد . والآخر : أن يكون في الكلام نهي عن القياس ، وقد روي عن جعفر بن محمد عليه السلام وغيره ، ومذهب جميع المجتهدين في النسك ، إنما هو الرضى والتسليم وترك مايستكشف من الغوامض [١١] .

فاتجهت الألفاظ إلى احتمالات شتى ارتبطت بالثقافة التي حصّلها مبيِّن المعنى ، ويمكن أن ترجع الألفاظ في الصياغة اللغوية نفسها إلى اصول معنوية أخرى بتغير الناظر فيها وفق ثقافته وتجربته ومعاييره ، فوجب لذلك أن تعاد الصياغة اللغوية باستبدال المفردات على أن تكون المفردات الجديدة دالة على أصول المعاني ليتم الربط بينها وبين المعاني التي خرج إليها المتكلم أو أرادها كما فعل المعري حين أرجع الألفاظ إلى معانيها الأصلية فقال : «الشرع يُعبد : أي يجعلك عبداً . وحين شرح معنى التحرير بإرجاعه إلى أصوله ».

وقد تكون الرسالة اللغوية «الكلام أو النص» على تباين في درجة وضوحها وإشكالها ، ذلك أن مرسلها قد يأتي بالألفاظ المفهومة في عصره وبيئته ، وقد يُغرب ويبتعد عن الألفاظ المتداولة والصيغ المعروفة ، وقد فهم ابن فارس طبيعة هذه المسألة فهماً تاماً حين قسم الكلام إلى مراتب وفق وضوحه أو إشكاله ، فرأى أن الواضح «يفهمه كل سامع عرف ظاهر كلام العرب » [١٢] . ومن أمثلة ذلك قول القائل «شربت ماء ، ولقيت زيداً» [١٣] . أمّا المشكل فيمكن ردّه إلى عدة أنواع [١٤] :

غرابة اللفظ مثل قول القائل : «يملخ في الباطل ملخاً»[١٥].

– المشكل لايماء قائله إلى خبر لم يفصح به [١٦] كقول القائل: « لم أفرّ يوم عينين »[١٧] .

– المشكل لأنه لايحدّ في نفس الخطاب ، فكقوله جلّ ثناؤه : ﴿أقيموا الصلاة﴾ [18] ، فهذا مجمل غير مفصّل حتى فسّره النبي صلى الله عليه [19] .

– المشكل لوجازة لفظه – قولهم : الغمرات ثمّ ينجلينا [20] .

– المشكل لاشتراك اللفظ قول القائل : وضعوا اللجّ على قفيّ [21] ، ولعل الاشتراك هنا من اختلاف المفسرين في كلمة اللجّ ، وردها إلى لهجة قبيلة دون غيرها .

فالكلام له صفتان في تعبيره عن المعنى المقصود ، فهو أمّا واضح وإما مشكلٌ لأسباب مختلفة ، وسعيُ المفسر ، وهو متلقي الكلام إلى معرفة المقصود دائبٌ ، وهذا مافعله الباحثون حين صنفوا في غريب القرآن الكتب كما أشار إلى ذلك ابن فارس [22] .

وشغلت فكرة غموض الرسالة اللغوية عبد القاهر الجرجاني كما شغلت ابن فارس ، وجاء ذلك في معرض كلامه على التمثيل الذي يجلو المعنى بعد أن يُحوج إلى طلبه بالفكرة [23] . ويرد قول القائل : إنه يجب على هذا أن يكون التعقيد والتعمية وتعمّد مايكسب المعنى غموضاً مشرّفاً له وزائداً في فضله ، ويرى أن المقصود ليس تعمية المعنى ، ذلك أن على الإنسان أن يجد في الشعر بعض العناء ليصل إلى المعنى ، دون أن يكون هذا المعنى على درجة من الابهام والتعمية [24] .

أمّا سبب التعقيد المذموم فيحدث «لأجل أن اللفظ لم يرتّب الترتيب الذي بمثله تحصل الدلالة على الغرض حتى احتاج السامع أن يطلب المعنى بالحيلة ، ويسعى إليه من غير الطريق » [25] .

ولهذا السبب كان الامام عبد القاهر مسهباً في بيان أن حقيقة النظم توخّي معاني النحو وأحكامه وفروقه ووجوهه والعمل

بقوانينه وأصوله فيما بين معاني الكلم من تقديم وتأخير وتعريف وتنكير ووضع كل معنى في وضعه اللائق [٢٦] .

فحمل على المتنبي في قوله :

ولذا اسمُ أغطيةِ العيون جفونُها
مِنْ أنها عَمَلَ السيوف عواملُ [٢٧] .

ورأى أنه إنما «ذمّ هذا الجنس لأنه أحوجك إلى فكر زائد على المقدار الذي يجب في مثله ، وكدّك بسوء الدلالة ، وأودع المعنى لك في قالب غير مستو ولاممّلس ، بل خشن مضرّس ، حتى إذا رمت إخراجه منك عسر عليك ، وإذا خرج خرج مشوّه الصورة ناقص الحسن [٢٨] .

وإذا كان التعقيد في الكلام أو النص ناتجاً أحياناً عن التصرف الواسع في التركيب ، فإن مراعاة معاني النحو وأحكامه ستؤدي إلى كلام مفهوم . بَيْد أن الأمر يبدو أوسع من ذلك حين ننظر إلى الألفاظ وما اكتسبته اللفظة خلال حياتها ثم ماخلع عليها من المستعمل لها وما يكتنفها من ظروف متفاوتة إلى غير ذلك ، وهذا يجعلنا نجد صعوبة بالغة في تطهيرها مما علق بها في مراحل تطور حياتها وهذه هي معاناة الأديب إذ هو في صراع شامل لتحرير الكلمات من المعاني المعتادة ، وذلك باستعمال كلمات ذات معان معتادة فعلاً ،وهذه هي الجدّة المطلوبة دائماً [٢٩] .

واستطاع علماء أصول الفقه أن ينظروا إلى النص القرآني والحديث النبوي الشريف نظرة علمية ، فأسسوا لفهم النص وسيلة، ولحبوا الطريق لمعرفة الخطاب اللغوي بمعايير مضبوطة .

ورأوا اللغة هي الأصل الذي يبنى عليه الاتصال بين الله تعالى

والأنبياء ، ومعرفة اللغة ضرورة لفهم فحوى الخطاب ، فإن كان الخطاب «نصّاً لايحتمل كفى معرفة اللغة » [٣٠] .

بيد أن الخطاب قد يتطرق إليه «الاحتمال » ، ولذلك فإن معرفة المراد منه حقيقة لاتكون إلاّ بانضمام قرينة إلى اللفظ . وتتعدد القرائن الدالة على فحوى الخطاب ، فقد تكون لفظاً مكشوفاً كقوله تعالى ﴿ وآتوا حقّه يوم حصاده﴾ [٣١] والحقّ هو العُشْر [٣٢] .

وحين لايكون المعنى مكشوفاً فإننا نعرف فحوى الخطاب بالإحالة على دليل العقل كقوله تعالى ﴿والسموات مطويّات بيمينه﴾ [٣٣] . قوله عليه السلام « قلب المؤمن بي إصبعين من أصابع الرحمن » [٣٤] .

ذلك أن الله تعالى لايمكن أن يوصف بما يوصف به المخلوقون، ولذلك لاتحمل الصفات في الآية والحديث على ظاهرها، ويرى الزمخشري أن «الغرض من هذا الكلام إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعه تصويرُ عظمته والتوقيفُ على كنه جلاله لاغير ، من غير ذهاب بالقبضة ولاباليمن إلى جهة حقيقية أو جهة مجاز » [٣٥] . وحمل قوله تعالى : ﴿والسموات مطويات بيمينه﴾ على التخييل [٣٦] . وفسّر صاحب الانتصاف التخييل في هذا الموضع بالتمثيل [٣٧] .

ولفهم فحوى الخطاب قرائن أخرى تدل على مايقصد من الكلام ، وهي قرائن خارجة عن النص نفسه ، وإنما يؤتى بها لتعين على فهمه ، وهي قرائن أحوال «من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لاتدخل تحت الحصر والتخمين يختص بدركها المشاهد لها ، فينقلها المشاهد من الصحابة إلى التابعيين بألفاظ

صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس أو جنس آخر حتى توجب علماً ضروريا أو توجب ظنّاً ، وكل ماليس له عبارة موضوعة في اللغة فتتعين فيه القرائن » [٣٨] ، ولذلك يرى ابن يعيش أنه إذا ظهر المعنى بقرينة حالية أو غيرها لم يحتج إلى اللفظ المطابق ، فإن أتى به جاز وكان كالتأكيد [٣٩] .

وأفاد علماء البلاغة من القرائن الحالية إفادة ، وجُعلت من حسنات المتكلم الذي يعرف مواضع الكلم ، كما يعرف طرائق الإبانة عن معانيها ، ومن هؤلاء البلاغيين ابن المقفع ، وهو الذي جمع بين تصوره للبلاغة وإحسان المتكلم الدلالة على المعنى بوساطة القرائن الحالية ، فقد قال في صدد حديثه عن البلاغة : «البلاغة اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة . فمنها مايكون في السكوت ، ومنها مايكون في الاستماع ، ومنها مايكون في الإشارة، ومنها مايكون في الاحتجاج ، ومنها مايكون في جوابا ، ومنها مايكون ابتداء ، ومنها مايكون سجعاً وخطبا ، ومنها مايكون رسائل ، فعامة مايكون من هذه الأبواب الوحي فيها ، والإشارة إلى المعنى » [٤٠] .

ونتبين هنا موقع كلام الجاحظ عن أصناف الدلالات على المعاني ، ذلك أنه جمع بين أصناف الدلالات التي تحدث عنها علماء أصول الفقه ، وأضاف إليها دلالات أخرى ، فلم يكتف بالدلالة اللفظية على المعنى بل أضاف إليها : الاشارة والعَقْد ، والخط ، والحال التي تسمى نصبة ،وشرح النصبة بأنها «الحالة الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف [٤١] .

ثم بيّن معنى دلالة الاشارة فقال : « فأما الاشارة فباليد ، وبالرأس ، وبالعين والحاجب والمنكب ، إذا تباعد الشخصان ،

وبالثوب وبالسيف . وقد يتهدد رافع السيف والسوط ، فيكون ذلك زاجراً ومانعاً رادعاً ، ويكون وعيداً وتحذيراً » [٤٢] .

فإن أردنا فهم الكلام والنص احتجنا إلى مراعاة القرائن الخارجة عنهما ، فإنها تعين على فهم المقصود منهما ، وقد تقوم مقام الألفاظ ، غير أن الدلالات الخارجة عليه تفيدنا في تبين معنى الكلام المنطوق لامعنى النص المكتوب ، إلا إذا وجدت فيه إشارات تصور الحالة التي قيل فيها النص مما يوقفنا على المقام ، ويصور الحالة النفسية التي كان عليها صانعه .

وقد وضع علماء أصول الفقه طريقاً لفهم دلالة النص وفق معايير دقيقة ، واستندوا في ذلك إلى دراساتهم في النص القرآني الكريم ، فكانت أبحاثهم أقرب إلى المنهج العلمي الذي يمكن الأخذ به وتطبيقه على النصوص الشعرية أو النثرية ، به تتوضح دلالتها ، وتظهر مرامي الخطاب فيها .

أمّا منهجهم فيقوم على النظر في النص نفسه لمعرفة دلالاته الظاهرة أو تلك التي لايوحي بها ظاهره ، فيحمل دراسه على التعمق فيما وراء الألفاظ لاكتشاف المعاني الخبيئة فيه وراء الصورة اللفظية الظاهرة [٤٣] .

وتحصّلت لهم أنواع من دلالة النصّ ، أحدها : عبارة النص : وعَنوا بها صيغته المكونة من مفرداته وجمله ، ويفهم منها : المعنى الذي يتبادر فهمه من صيغته ، ويقصد من سياقه ، فهو المعنى الحرفي للنص [٤٤] . والثاني : إشارة النص : وتعني لديهم المعنى الذي لايتبادر فهمه من ألفاظه ، ولايقصد من سياقه ، ولكنه معنى التزامي يفهم بالإشارة لابالعبارة [٤٥]. والثالث : دلالة النص : وسموه أيضاً «مفهوم النص» ، وهو المعنى الذي يفهم من روح

النص ومعقوله (٤٦). والرابع اقتضاء النص : ويراد بما يفهم من اقتضاء النص : المعنى الذي لايستقيم الكلام إلا بتقديره ، فصيغة النص ليس فيها لفظ يدلّ عليه ، ولكن صحتها واستقامة معناها تقتضيه ، أو صدقها ومطابقتها الواقع تقتضيه (٤٧) ، كقوله تعالى : ﴿واسأل القرية﴾ (٤٨) ، أي أهلها (٤٩) ، لأن القرية لايصحُ سؤالها عقلاً ، فقدر في الجملة محذوف (٥٠) ، وجعلت الدلالة مجازية (٥١) .

واختلفوا في بعض الدلالات ، فقال بعضهم إنّ «دلالة المفهوم» مجازية ، لأنها فهمت من السياق والقرائن ، وهي نوع من اطلاق الأخص على الأعم ، كقوله تعالى : ﴿فلاتقل لهما أف﴾(٥٢) . حيث فهم منها تحريم الضرب ، وقال بعضهم هي حقيقة عرفية لأن اللفظ نقل من الدلالة على الأخص إلى الأعم عرفاً (٥٣) .

وتوضح هذه التقسيمات مدى العناية التي أولاها الأصوليون لفهم النص ، وهم وإن وجهوا منهجهم في فهم النص لمعرفة دلالته من أجل غاية استنباط الأحكام إلا أنّ دراساتهم يمكن أن يصبح لها شأن فيما لو طبقت لغايات أخرى .

ونجد لدى عبد القاهر الجرجاني صورة من صور الإفادة من هذه المعايير التي أشرنا إليها (٥٤) .

ويتضح الأمر حين ننظر في تقسيمه الكلام حيث جعله على ضربين : «ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن « زيد» مثلاً بالخروج على الحقيقة ، فقلت : «خرج زيد» وبالانطلاق عن عمرو ، فقلت : « عمرو منطلق » وعلى هذا القياس . وضرب آخر : أنت لاتصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي

يقتضيه موضوعه في اللغة ، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض» (٥٥) .

فذكره هذين الضربين يذكّرنا بتقسيمات الدلالات عند الأصوليين ، ويقابل الضرب الأول لدى عبد القاهر ماذكره الأصوليون عن دلالة عبارة النص ــ أمّا الضرب الثاني عنده فإنه دلالة الإشارة لديهم .

وقد جعل الجرجاني مدار الأمر فيما سماه «معنى المعنى» على الكناية والاستعارة والتمثيل (٥٦) . وقوام نظرته أن المتكلم حين يطلق اللفظ لايفيد غرضه الذي يعنيه من مجرد اللفظ «ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره ، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانياً» (٥٧). وهذا المعنى الثاني هو الغرض الذي رمى إليه المتكلم .

ولايختلف الأمر في الاستدلال على المعنى الثاني بواساطة القرائن الحالية والمقامية بين عبد القاهر والأصوليين . ويفيدنا في معرفة ذلك النظر فيما أورده الجرجاني عمّا سماه «الكناية» و «التشبيه» كقولنا : «نؤوم الضحى» في المرأة المترفة المخدومة ، ومن التشبيه قولنا : «رأيت أسداً» . فذكر عبد القاهر أن المقام دلّ على أن المتكلم لم يرد السَّبُعَ فنعلم أنه أراد التشبيه ، إلا أنه بالغ فجعل الذي رآه بحيث لايتميز عن الليث في شجاعته (٥٨) ، فاستعمل القرائن الخارجة عن النص لفهمه ، وصنع بذلك ماصنعه الأصوليون حين اعتمدوا هذه القرائن لفهم النصوص .

وإن مقارنة سريعة بين ما أتى به الأصوليون في أبحاث الدلالة وماذكره عبد القاهر تبين عمق ما أفاده الجرجاني من هذه الدراسات، بيد أن إحساسه النقدي الجمالي جعله يحمل ما أورده

علماء الفقه وأصوله محملاً آخر ، فنقل طريقتهم في الاستدلال ليجعلها طريقه بلاغية لفهم دلالات النص القرآني والشعري على وجه جمالي خالص .

وقد حقق بمنهجه الذي ارتضاه أمرين في آن واحد .
أحدهما: التنقير عن أصول المعنى لتتهيأ له دراسة طرائق التعبير عنه.
وثانيهما : قيمة الصياغة الفنية الجمالية . ويجمل طريقته بقوله : «فإذا رأيتهم يجعلون الألفاظ زينة للمعاني وحِلْية عليها ..... ويجعلون المعنى ينبُل به ويشرفُ ، فاعلم أنهم يصفون كلاماً قد أعطاك المتكلم أغراضه فيه من طريق معنى المعنى ، فكنّى وعرّض ، ومثّل واستعار ... وأن المعرض ومافي معناه ليس هو اللفظ المنطوق به، ولكن معنى اللفظ الذي دللت به على المعنى الثاني » (٥٩) .

فتحوّل إدراكه لوجود معنى وراء المعنى الظاهري إلى بحث دائب عن الصفات الجمالية التي نجدها في النص الذي لايهمنا منه معناه الظاهري ، وإنما يدلنا المعنى على معنى المعنى .

فكان عمل الأصوليين أشبه بالباحث عن الطريق الذي يوصل إلى الغاية ، وكان عمل عبد القاهر أقرب إلى مَنْ يسير على الطريق ليشرح مافيه من قيم جمالية .

• طرائق فهم الكلام والنص :

إن دراسة طرائق فهم النص والكلام عمل في غاية الصعوبة ، ذلك أنه يقوم على معرفة معاني ألفاظ العبارات ، ومقاصد المتكلمين ، ومدار الأمر هنا ليس على فهم المقصود وحده ، وإنما يقوم على وعي شامل باللغة ومقاصدها ، ومعانيها الوضّعية ،

وماتخرج إليه من المعاني المتجددة التي يخرج إليها النّص أو الكلام .

ويرجع أمر معرفة معاني ألفاظ العبارات لدى ابن فارس إلى ثلاثة أمور ، هي «المعنى ، والتفسير ، والتأويل ، ويرى أنها وإن اختلفت فإن المقاصد بها متقاربة » (٦٠)

- فأما المعنى : فهو القصد والمراد (٦١) ، واشتقوه أحياناً من الإظهار (٦٢) ، أو ظهور الشيء وبروزه (٦٣) ، ويدل قياس اللغة على أن المعنى : هو القصد الذي يبرز ويظهر في الشيء إذا بحث عنه ، يقال : هذا معنى الكلام ومعنى الشعر ، أي الذي يبرز مكنون ماتضمنه اللفظ (٦٤) . فيراد بالمعنى على ذلك الشيء الذي يفيده اللفظ (٦٥) .

- وأما التفسير : فإنه التفصيل (٦٦) ، وتدل الكلمة على بيان شيء وإيضاحه (٦٧) ، فهو راجع إلى معنى الكشف والإظهار(٦٨) . وقد يرجع معناه إلى إطلاق المحتبس (٦٩)، ولذلك كان تفسير الآية يعني : أن المفسّر يكشف عن الآية وقصصها ومعناها (٧٠) ، ويعني كشف المغلق من المراد بلفظه، وإطلاقاً للمحتبس عن الفهم به (٧١) .

- وأما التأويل : فآخر الأمر وعاقبته (٧٢) ، وآل يؤول أي رجع(٧٣) ، وآل الأمر إلى كذا صار ، والمراد به : نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى مايحتاج إلى دليل لولاه ماترك ظاهر اللفظ(٧٤) .

ويرى عبد القاهر الجرجاني أن حقيقة قولنا «تأولت الشيء» أنك تطلبت مايؤول إليه من الحقيقة أو الوضع الذي يؤول إليه من العقل (٧٥) ، والمآل : المرجع (٧٦)، ويتفق الجرجاني في ذلك مع علماء أصول الفقه الذين ذهبوا إلى أن التفسير بيان وضع اللفظ أمّا

حقيقة أو مجازاً ، أمّا التأويل فهو تفسير باطن اللفظ ، وهو مأخوذ من الأوْل ، وهو الرجوع لعاقبة الأمر (٧٧).

وقد اختلف أصحاب علم التفسير في دلالة كلمتي التفسير والتأويل ، فذكر الزركشي في البرهان أن التفسير والتأويل واحد(٧٨) بحسب الاستعمال ، وإن كان يرى أنهما متغايران (٧٩) .

وأوضح ابن تيمية معنى كلمة التأويل وما يراد من إطلاقها في منهج تاريخي تتبع فيه استعمالات المفردة ، وما آلت إليه دلالتها فذكر أن لفظ التأويل في القرآن يراد به مايؤول الأمر إليه وإن كان موافقا لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر ، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه وإن كان موافقاً له . وذكر أن هذا هو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره ، وقرر أنه يراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك . وتخصيص لفظ التأويل بهذا المعنى يوجد في كلام بعض المتأخرين أمّا الصحابة والتابعون لهم وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة فلا يخصّون لفظ التأويل بهذا المعنى (٨٠) .

فقسم بهذا القول مفهوم التأويل على مرحلتين زمنيتين ، وكان مرد الحكم فيهما على معنى التأويل والتفسير إلى القرآن الكريم ، وما تعنيه كلمة التأويل فيه .

• فأما المرحلة الأولى : فهي مرحلة المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره ، وقد أخذوا معنى التأويل واصطلحوا عليه بما جاء به في القرآن حيث يراد به مايؤول الأمر إليه وإن كان موافقاً لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر . ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه وإن كان موافقاً له .

• أمّا المرحلة الثانية : فهي مرحلة المتأخرين ، وفيها تميز

التفسير من التأويل ، فصار معنى التأويل خاصاً - ويراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل .

وقد ظل التفسير والتأويل موضع خلاف بين علماء أصول الفقه والمفسرين وأصحاب اللغة ، نجد ذلك فيما ذكره صاحب اللسان من أن أبا العباس أحمد بن يحيى ثعلب جعل التأويل والمعنى والتفسير واحداً (٨١) .

ووجد المتأخرون كما ذكر ابن تيمية أن هذه الاصطلاحات متغايرة الدلالة ، ويمكن تلخيص آرائهم في أن بعضهم ذهب إلى أن التفسير عام والتأوّل خاص ، وجعل التفسير للألفاظ ، أمّا التأويل ففي غيرها ، ذلك أن التفسير يهتم بمعاني مفردات الألفاظ .

وذهب القرطبي مذهباً قريباً من مذهب ابن تيمية ، فرأى أن التأويل يأتي أحياناً بمعنى التفسير، ويأتي أحياناً أخرى بمعنى ما يؤول إليه الأمر ، غير أن التفسير متصل بدلالة المفردات ، أمّا التأويل فهو بيان المعنى (٨٢) .

ولهذا الأمر فرّق بعض العلماء بين التفسير والتأويل من حيث طريق كل منهما ، فرأوا أن التفسير طريقه السماع والاتباع ، لأنه يبحث في مدلولات الألفاظ ، أمّا التأويل فهو استنباط ، ولذلك يتعلق بالدراية (٨٣) .

وفسّروا هذا الاستنباط بأنه صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية ، على أن يكون غير مخالف للكتاب والسنة (٨٤) .

وتفسير الألفاظ انما يكون ببيان وضعها من حيث حقيقتها ومجازها ، وتأويلها إنما هو الإخبار عن حقيقة المراد منها (٨٥) .

والحقيقة أن كل كلام أو نص يحمل معنى وراء ألفاظه ، وهذا المعنى هو المقصود والمراد من ذكره ، وحين نريد فهم الكلام أو النص ، فإننا نحتاج إلى منهج يوصلنا إلى ماتريده ، فنستعمل أحياناً طريقة التفسير لفهم معاني الألفاظ ، وحين ندرك أن هذا النص يحمل دلالات وراء ألفاظه لم تبن عنها الألفاظ بظاهرها نعمل التأويل فيه لكشف المعاني المقصودة ومعرفة المراد . ولذلك فإن مدار الأمر في المنهجين على التنقيب عن المعاني وكشفها ومعرفة مقصود الكلام أو النص .

ولما كان القرآن الكريم مبتدأ هذه المناهج في فهم النصوص ، فإن إدراك حقيقة التفسير والتأويل لاتتأتى إلا بالنظر في تطبيقات هذين المنهجين على النص القرآني الكريم .

ومن ثم يمكن لنا النظر من بعد في أثر التفسير والتأويل على دارسي اللغة وعلومها ، فنتبين طرائق تطبيق هذين المنهجين لديهم ، فقد وضعا بدءاً لمعرفة مقاصد النص القرآني الكريم ، ومن بعد صارا منهجين شائعين في علوم لغوية عديدة .

ونتبين منهج التفسير في كتب تفسير القرآن ، ومنها معاني القرآن للفراء ، وفيه تظهر صورة هذا المنهج جلية ، فنجد فيه بحثاً عن معاني المفردات ، وأوجه القراءات ، وطريقة الرسم ، واحتمالات قراءة النص تبعاً لذلك . من ذلك مافسّر به الآية الكريمة : ﴿إنني بَرَاءٌ مما تعبدون﴾ [٨٦] .

فبدأ بتفسير المفردات ، فذكر أن العرب تقول : البراء والخلاء، والواحد والاثنان ، والجميع من المؤنث والمذكر يقال فيه براء لأنه مصدر ، ولو قال بريء لقيل الإثنين بريئان ، وفي القوم بريئون وبرآء ، وتحدث علي القراءات الأخرى في الآية فذكر قراءة

ابن مسعود وفيها «بريء» بدل «براء» ، وصوّب هذه القراءة ، وجعل ذلك من احتمالات كتابة النص ، ذلك أن العرب تكتب يستهزئ بالألف الممدودة «يستهزأ» ، يجعلون الهمزة مكتوبة بالألف في كلّ حالاتها ، يكتبون «شيء» «شيأ» وهو كثير في المصاحف (٨٧) .

فجمع في تفسيره للآية بين صور التفسير المتعددة كبيان مدلول المفردة ، وبنائها ، وقراءاتها ، وكتاباتها.

ثن انتقل منهج التفسير من القرآن الكريم إلى النصوص الأخرى كالحديث النبوي الشريف والشعر ، وغيرهما ، ففسرت الأحاديث النبوية تفسيراً لغوياً خاصاً ـ أنبأ عن منهج تفسيري واضح نجد ملامحه الأولى لدى النبي الكريم صلى ا لله عليه وسلم .

فقد ذكر القالي في أماليه قول رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم : «إنَّ أحبّكم إليّ وأقربكم مني مجلساً يوم القيامة أحاسنكم أخلاقاً ، وأبغضكم إليّ وأبعدكم مني مجلساً يوم القيامة الثرثارون المتشدقون المتفيهقون ، قالوا : يارسول ا لله : قد عرفنا الثرثارين والمتشدقين ، فمن المتفيهقون ؟ قال : المتكبرون » (٨٨) .

فبيّن الرسول الكريم لأصحابه دلالة المفردة ،والمقصد منها ، مفسراً إياها ، وتابع اللغويون هذا المنهج ، فعادوا إلى الحديث يبينون أصول مفرداته ، ودلالالتها ، وروى القالي ماذكره اللغويون حيث نقل قولهم : الثرثارون الذين يكثرون القول ، ولايكون إلا قولاً باطلا ، ثم تحدثوا عن وجود هذه المفردة في سياقات لغوية أخرى بدلالات تقرب من هذه الدلالة ، فذكروا أنه يقال : نهر ثرثار إذا كان ماؤه مصوّتاً ، ومطر ثرثار ، وسحاب ثرثار (٨٩) .

واتبع منهج التفسير على هذه الصورة في الأخبار والأشعار

والخطب ، ونجد في كتاب الأمالي للقالي ، وغيره كثيراً من التفسيرات اللغوية لنصوص عديدة مما يبين اعتماد اللغويين على هذا المنهج في فهم النصوص [٩٠] .

ويبدو منهج التأويل متشعب الأطراف ، واسع الأرجاء ، فيه من الصعوبة بقدر مافيه من الاتساع ، ذلك أنه يتعدى الدراسة اللغوية للنص ، وهي عمدة منهج التفسير إلى دراسته باتجاهين أحدهما : لغوي ، والآخر : عقلي يوجه اللغة والمراد من النص وجهات تتباين باختلاف المؤول وأفكاره التي ينظر بها إلى النص .

ويتسع هذا المنهج في فهم النصوص ليشمل طريقة أصحاب العقائد في تفسير القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ، وليضم أولئك النقاد والبلاغيين الذين أرادوا معرفة أسرار البلاغة ودلائل إعجاز النص القرآني ، وجماليات الشعر العربي .

وكان مدار التأويل في مبتدأ الأمر على النص القرآني الكريم، وقد نشأ هذا الاتجاه في النظر إلى القرآن في العصر الأموي على يد الجهم بن صفوان وخلاصة مذهبه : القول بنفي التشبيه وتأويل الآيات التي وردت وفيها مايشعر بالتشبيه ، كيد الله ووجهه سبحانه وتعالى . ومن أقواله أيضاً : نفي صفات الله كالعلم والقدرة ، وقوله : إن صفاته عين ذاته ، أي إنه ليس قادراً بقدرة غير ذاته ، ولامريدا إرادة غير ذاته . وأرجع الجهم الصفات كلها إلى ذاته ، ورأى أن ذلك أدلّ على التنزيه ، واقتضاه ذلك القول بأن الله لايرى حقيقة في الآخرة ، ولايتكلم حقيقة وإنما كل هذه مجازات [٩١] ...

وهذه التعاليم انتقلت إلى المعتزلة وتطورت ودعوا إليها ، فقد جاء المعتزلة بعد ذلك وقالوا بخلاصة ماقال به الجهمية مضيفين إلى

ذلك ما أفادوه من الفلسفة التي انتشرت في عصرهم في العراق[٩٢].

ولايعني ذلك أن هاتين الفرقتين كانتا الوحيدتين اللتين اتجهتا إلى التأويل ، ولكن فرقاً دينية أخري كالشيعة وأهل السنة أخذوا أيضاً بالتأويل [٩٣] ، وإن اختلفت طرائق هذا التأويل لديهم .

فقد ضيّق أهل السنة التأويل ، واختلفوا في جوازه ، فمنعه قوم سداً للباب وتمسكاً بظاهر الحديث ، وجوّزه آخرون لمن كان عالماً بعلوم عدّتها خمسة عشر علماً ، أحدها اللغة ، والثاني النحو ، والثالث : التصريف ، والرابع : الاشتقاق ، والخامس : المعاني ، والسادس : البيان ، والسابع : البديع ، والثامن : علم المفردات ، والتاسع : علم أصول الدين ، والعاشر: أصول الفقه ، والحادي عشر : أسباب النزول والقصص ، والثاني عشر : الناسخ والمنسوخ، والثالث عشر : علم الفقه ، والرابع عشر : الأحاديث المبينة لتفسير المجمل والمبهم ، والخامس عشر : غلم الموهبة . [٩٤]

وتوحي هذه القيود بطبيعة التأويل نفسه ، فالناظر فيها يدرك أنّه على المؤول أن ينظر إلى النص من وجه لغوي خالص ، ومن وجه آخر خارج عن النص نفسه ، غير أن قاعدته الرئيسة هي اللغة نفسها .

ومما يتوقف عنده الإنسان إدخالهم «الموهبة» ضمن شرائط التأويل ، ذلك أن الذي يؤول النص يحتاجها ، وقد أشار السيوطي إلى سبب ذلك ، وهو يعلم أن قارئه سيعجب من الأمر حيث يقول: «ولعلك تستشكل علم الموهبة وتقول : هذا هو شيء ليس في قدرة الإنسان تحصيله وليس كما ظننت من الإشكال – وقد خطر لي تشبيهه بقولهم في حدّ المجتهد : هو فقيه النفس – أي : شديد الفهم لمقاصد الكلام بحيث يقدر على الاستنباط » [٩٥] .

وندرك التأويل في القرآن الكريم حين نرى طرائقهم فيه ، وقد اعتمدوا في ذلك - كما قلنا - على اللغة معياراً لتأويل الكلام، فهم أمام نصّ لغوي ، وإيضاح معناه مداره على اللغة قبل أي أمر آخر .

من ذلك ما أوّل به ابن قتيبة قوله تعالى: ﴿قل : لايعلم من في السموات والأرض والغيبَ إلا الله ومايشعرون أيان يبعثون بل ادّراك علمهم في الاخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون﴾ [٩٦] . فبدأ بتفسير المفردة في النص بذكر بنائها وأصل : «ادّراك»: تدراك ،وتفصيل بنائها أنه جعلها على طريقة الإدغام ، فادغمت التاء في الدال ، وأدخلت ألف الوصل ليسلم للدال الأولى السكون.

ومن ثم شرح مفردة أخرى هي «علمهم» ، فذكر أن معناها حكمهم على الآخرة ، وحَدْسهم الظنون ، وبين المراد من المعنى فقال : « وأراد ومايشعرون متى يبعثون إلا بتتابع الظنون في علم الآخرة ، فهم يقولون تارة : إنها تكون وتارة : إنها لاتكون ، وإلى كذا تكون ، وما يعلم غيب ذلك إلا الله تعالى . [٩٧] .

وقد يلجأ المؤول إلى توجيه اللفظ نحو معنى دون آخر ليستقيم له المعنى الذي فهمه من النص ، من ذلك ما أوّل به الشريف المرتضى قوله تعالى : ﴿ لو يشاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ، ولايزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾[٩٨]. فذكر أن قوله تعالى : ﴿ولو شاء ربك﴾ إنما عنى به المشيئة التي ينضم إليها الإلجاء ، ولم يعن المشيئة على سبيل الاختيار.

وعلل هذا التوجيه في المعنى بأن الله أراد أن يخبرنا عن قدرته وأنه ممن لايغالب ، ولايُعصى مقهوراً ، من حيث كان قادراً على إلجاء العبيد وإكراههم على ما أراد منهم [٩٩].

وتتضح في تضاعيف هذا التأويل الدراسة الأسلوبية التي تحلل النص وفق معايير لغوية وأخرى عقلية تنهج طريق الفكرة التي وقرت في ذهن الناظر إلى النص ، وهذا ما نلاحظه في تفسير الشريف المرتضى تتمة الآية السابقة ذاتها حين يتوقف عند اسم الاشارة «ذلك» فيحمله على الرحمة ، لأن هذا الحمل أولى من حمله على الاختلاف ، وأما الدليل فدليل العقل ، وشهادة اللفظ.

فأما دليل العقل فمن حيث علمنا أنه تعالى كره الاختلاف ، والذهاب عن الدين ، ونهى عنه ، وتوعد عليه ، فكيف يجوز أن يكون شائياً له ، ومجرياً بخلق العباد إليه.

وأما شهادة اللفظ فلأن الرحمة أقرب إلى هذه الكناية من الاختلاف وحمل اللفظ على أقرب المذكورين إليها أولى في لسان العرب (١٠٠).

وكان المعتزلة من أكثر المفسرين تأويلاً ، وأشهر تأويلاتهم التي عرفت عنهم ما فسّروا به آيات الصفات ، ذلك أن المعتزلة ينكرون الصفات الألهية التي دلّ عليها العقل وكذلك الصفات الحسية (١٠١).

من ذلك ما ذهب إليه الزمخشري في تفسير قوله تعالى : ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ حيث قال : «وجه ربك» ذاته ، والوجه يعبر عن الجملة والذات ، ومساكين مكة يقولون : أين وجه عربي كريم ينقذني من الهوان» (١٠٢).

ويعدّ التفسير البلاغي للقرآن الكريم من أهم أدوات المعتزلة في التفسير ، وقد جعل الزمخشري البراعة في علم المعاني وعلم البيان أهم العلوم التي على المفسر أن يتسلح بها لفهم النص القرآني الكريم . فعلم التفسير «الذي لايتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل

ذي علم ... إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن ، وهما علم المعاني وعلم البيان ، وتمهل في ارتيادهما آونة وتعب في التنقير عنهما أزمنة ... بعد أن يكون آخذاً من سائر العلوم بحظ» (١٠٣).

وتتجلى هذه الصورة في تفسيره لقوله تعالى : ﴿لاريب فيه﴾(١٠٤) ، حيث قال : «فإن قلت : كيف نفي الريب على سبيل الاستغراق ، وكم من مرتاب فيه ؟ قلت : ما نفي أن أحداً (١٠٥) لايرتاب فيه وإنما المنفي كونه متعلقاً للريب ومظنة له ، لأنه من وضوح الدلالة وسطوع البرهان بحيث لاينبغي لمرتاب أن يقع فيه»(١٠٦).

وإذا كان ما مرّ من التأويل محمولاً في أصله على اللغة ودلالات ألفاظها في المقام الأول ، فإننا نجد نوعاً من التأويل يخرج بالنص القرآني عن معاني المفردات اللغوية إلى معان إشارية ، وهذا ما نجده لدى الصوفية.

ويعدّ التأويل الصوفي للقرآن الكريم نوعاً من التفسير العقلي ، بيد أن الصوفية أنفسهم يختلفون في مدى الاعتماد على العقل وترك النقل . وكان القشيري المتصوف «- ٤٦٥هـ» أكثرهم اعتدالا ، وأقربهم إلى فهم النص القرآني فهماً عقلياً من غير بعد عن النقل ، ونفهم من مقدمته «أن هذا اللون من التفسير يعتمد على استبطان خفايا الألفاظ مفردة أو مركبة - دون التوقف عند حدود ظواهرها المألوفة ومعانيها المعجمية ، وإنما ينظر إلى اللفظة القرآنية على أنها ذات جوهر يدقّ على الفهم العادي ، وأهل التجريد وحدهم هم الذين يتاح لهم - بفضل من الله - العلم الذي يكشفون به عن هذا الجوهر (١٠٧).

ومن أمثلة هذا النوع من التأويل ما ذكره القشيري في لطائف

الإشارات في قوله تعالى : «وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين لله ، فإن انتهو فلا عدوان إلا على الظالمين» (١٠٨) حيث يقول : «الإشارة من الآية إلى مجاهدات النفوس فأن أعدى عدوّك نفسك التي بين جنبيك ، أي استوف أحكام الرّياضيات حتى لايبقى للآثار البشرية شيء ، وتسلم النفس والقلب لله ، فلا يكون معارض ولامنازع منك لابالتوقي ولابالتلقي ، لا بالتدبير ولا بالاختيار – بحال من الأحوال – فإذا استسلمت النفس فلا عدوان إلا على أرباب التقصير ، فأما من قام بحق الأمر تقصى عن عهدة الإلزام»(١٠٩) ، فحوّل دلالات الألفاظ إلى إشارات خاصة ، وجعل المجاهدة للنفس لا للعدو.

وكما اشتهر التأويل في القرآن الكريم شاع في الأحاديث النبوية الشريفة ، وخاصة تلك التي فيها ذكر للصفات ، أو فيها ما يوهم بالتشبيه . من ذلك قول الرسول صلى ا لله عليه وسلم «عجب ربكم من شابّ ليست له صبوة» (١١٠) . وقد توقف ابن فورك «-٤٠٦هـ» عند قوله صلى ا لله عليه وسلم «عجب ربكم»، وجعله مدار تأويل الحديث ، وكان في ذلك كلّه يعتمد على اللغة ، ويؤول الحديث وفق ما تقتضيه اللغة من معان ، فقال : «معنى ذلك أن أصل التعجب إذا استعمل في أحدنا ، فالمراد أن يدهمه أمر يستعظمه مما لم يعلم ، وذلك مما لايليق با لله سبحانه»(١١١).

ولذلك كان لابدّ من تأويل الحديث كيلا يتوهم قارئه أ ، محمول على التشبيه ، ذلك أن «ما يحمله «التعجب» من المعنى اللغوي يجوز استعماله في صفات المخلوقين ولايجوز ذلك في صفات الخالق ، وإذا قيل في صفة ا لله تعالى «عجب» أو «يتعجب» ،

فالمراد به أحد شيئين : أمّا أن يكون يراد به أنه مما عظّم قدر ذلك وكبّر ، لأن المتعجب معظم لما يتعجب منه ، ولكن الله سبحانه ، ولما كان عالماً بما كان ويكون لم يَلِقْ به أحد الوجهين الذي يقتضي استدراك عالم ما لم يكن به عالماً ، فبقي أمر التعظيم له والتكبير في القلوب عند أهله ، إذ يراد بذلك الرضا والقبول ، لأجل أنّ م ب أعجبه الشيء ، فقد رضيه وقبله ، ولايصح أن يعجب مما يسخطه ويكرهه . فلما أراد النبي صلى الله عليه وسلم تعظيم أقدار هذه الأفعال في القلوب أخبر عنها باللفظ الذي يقتضي التعظيم حثاً على فعلها ، وترغيباً في المبادرة إليها ، والوجه الثاني أن يراد به النبي صلى الله عليه وسلم وطريقة ذلك : أنه يذكر وليّه وحصيصه ، ويكون الخبر عن نفسه ، والمراد به كما قيل : مرضت فلم تعدني»(١١٢).

ومدار التأويل في مثل هذا على العقل الذي يستنبط من اللغة أقصى ما تحتمله من المعاني، فتحمل الألفاظ على أوجه من المعاني ، غايتها الابتعاد عن ظاهر اللفظ والبحث عن مدلولاته العميقة التي تفهم من إيحائه لامن معناه الوضعي.

ولذلك نسب التأويل إلى الدراية وجعلت له الموهبة شرطاً ، ذلك أن البحث عن أعماق المعاني وإشارات الألفاظ لايستطيعه إلا من أوتي معرفة باللغة على أختلاف مستوياتها الدلالية والصرفية والصوتية والنحوية ، وامتلك عقلاً واعياً ، وفكراً نافذاً ، يحلل بهما السياق اللغوي ، ويدرك إيحائاته.

وقد كثر التأويل في الشعر كثرته في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ، ذلك أن الشعر أداة المفسر في فهم النص القرآني أو الحديث النبوي الشريف ، وكانوا يفزعون إليه ليعرفوا به – وهو ديوان العرب – دلالات الألفاظ وطرائق العرب في كلامها ،

فيفهمون النص جلياً ، قد احتج به الصحابة والتابعون على غريب القرآن ومشكله ، وإن كان بعض الدراسين قد أنكر على النحويين ذلك ، وحجتهم أنهم يجعلون الشعر أصلاً للقرآن الكريم ، وردّ هذا الاحتجاج بأن النحويين يبنون بالشعر الحرف الغريب ، وهذا منهج ابن عباس ، وقد أخذ به ابن الأنباري وبقية النحاة(١١٣).

وكانوا يستدلون على «المتشابه» في القرآن القريم بوجوده في كلام العرب وفي أشعارها ، ذلك أن «القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها ومذاهبها في الإيجاز ، والاختصار والإطالة ، والتوكيد ، والإشارة إلى الشيء ... إلى غير ذلك من أساليبهم .

وقد ذكر ابن قتيبة حديثاً عن الأصمعي استبهامه قول عمر بن الخطاب : (أيما رجل بايع من غير مشاورة ، فلا يؤمّر واحد منهما تغرّة أن يقتلا) (١١٤).

وقد يخفي المقصود من الشعر على بعضهم ، ويأتي من بعدهم لينعم النظر فيه ويؤوله ويستنبط معناه . ونقل ابن قتيبة عن الأصمعي أنه قال : سألت «عيسى بن عمر» عن قول «أمية بن أبي الصلت» :

والأرضُ نوّخها الإله طروقةً   للماء حتى كلُّ زنْدٍ مُسْفَدُ

فقال : «لا أعرفه ، وقد سألت عنه فلم أجد من يعرفه».

واستدلّ بذلك على وجود صياغات لفضية ، ومفرادات لغوية متشابهة في شعر العرب وكلامهم ، مما يعني وقوع مثله في القرآن الذي يجري مجرى هذا الكلام والشعر. (١١٥).

وحملت وفقاً لهذه الطريقة في فهم المعنى أبيات من الشعر على ظاهرها كما أولت واستخلصت منها معان أخر ، من ذلك ما ذكره المرتضى في أماليه في بيت المتنبي :

ابعَدْ بعدتَ بياضــــاً لابياض له

لأنت أســــود في عيني من الظلـم[١١٦].

حيث رأى أن المعنى الظاهر للناس فيه أنه « أراد : لاضياء له ولا نور ولا إشراق ، من حيث كان حلوله محزناً مؤذناً بتقضي الأجل» ، فلم يكتف بهذا المعنى ، ولذلك ذهب إلى أنه يمكن فيه معنى آخر ، وهو أنه «يريد : إنك بياض لا لون بعده ، لأن البياض آخر ألوان الشعر ، فلما نفي أن يكون للشيب بياض كان نفياً لأن يكون بعده ، وإنما سوّغ ذلك له أن البياض هو الآتي بعد السواد ، فلما نفى أن يكون للشيب بياض كان نفياً لأن يكون بعده لون»[١١٧]. فلم يرتض المرتضى بظاهر اللفظ ، وهو ما يتراءى للناس ، بل حاول أن يحلل اللفظ وينفذ إلى ما وراءه ليستدل على المعنى ، وهذه قيمة الناقد الذي يذهب أبعد مما يذهب إليه بقية الناس.

وسار على منهج التأويل في فهم النص المشتغلون بعلوم العربية كالنحو والبلاغة ، وكانت أغراضهم مختلفة ، وطبيعة دراستهم متباينة ، إلا أن طرائقهم في فهم النص كانت واحدة ، وهي تقوم على التأويل للغوص في أعماق المعاني ، واستجلاء جوهر النص ، ومعرفة أسرار معانيه أوخفايا جماله.

أمّا في «النحو» فلم تكتسب كلمة «التأويل» معنى جديداً يغاير معناها في التفسير ، لأن كثيراً من تأويلات النحاة يدور في فلك المعنى أو تأييد أحد المذاهب أو الأصل النحوي لتعزيزه والمحافظة عليه من تلك الشواهد التي تخرمه [١١٨].

ويعد هذا النوع من البحث النحوي أدخل في باب القياس ، وقد وضع له النحاة قواعد عامة ، بها استدلوا على طريقة النظر إلى التركيب العربي .

ويجري هذا المجرى ما اعتقدوه من أن اللفظ يدل بظاهره على المعنى ، فإن لم يكن كذلك احتاج إلى التقدير ، ويعني هذا أن النحوي يلجأ إلى التقدير عندما لايدل اللفظ على ظاهر المعنى «لأن التقدير إنما يخالف اللفظ إذا عدل بالشيء عن الموضوع الذي يستحقه ، فأما إذا وقع في الموضع الذي يستحقه فمحال أن يقال : إن النيّة به غير ذلك» (١١٩).

فالنحوي يأخذ بالظاهر ، ذلك أن الأخذ به أولى ، فإن «الألفاظ إذا أمكن حملها على ظاهرها فلا يجوز العدول بها عنه»(١٢٠). ويحتاج العدول عن الظاهر إلى مرجّح ، فإنه «متى أمكن حمل الشيء على ظاهره كان أولى ، إذ العدول عن الظاهر إلى غير الظاهر إنما يكون لمرجّح»(١٢١).

ويصطنع النحاة التأويل عندما يخرج الكلام عن أصولهم المقررة أو المستوى الصوابي للتركيب ذاك الذي قرره النحاة من استقرائهم الناقص لكلام العرب ، ويؤيد هذا المنحى لديهم ما قرره أبو حيان في شرح التسهيل حيث يقول : «التأويل إنما يسوغ اذا كانت الجادة على شيء ، ثم جاء شيء يخالف الجادة فيتأول / أمّا إذا كانت لغة طائفة من العرب لم تتكلم إلا بها فلا تأويل»(١٢٢).

من ذلك قوله تعالى : ﴿ أن تظنّ إلا ظنّا﴾ (١٢٣). ذكر الرضي أن الاستثناء المفرغ يجيء في جميع معمولات الفعل ، وفي المبتدأ والخبر عدا المفعول معه ، فلا يجيء بعد إلا لايقال لاتمش إلا وزيداً ، وكذلك عطف النسق ، فلا يقال : ما قام زيد إلا وعمرو(١٢٤). ويوحي كلامه عن المفعول المطلق أنه يقرّ بمجيء التفريغ فيه ، ذلك أنه ذكره مع المفعولات التي تجيء فيها التفريغ وأتى له بمثال هو «إنْ نَظنّ إلا ظنّا» (١٢٥). غير أنه عاد في موضع آخر ليجعل ذلك إشكالا «وذلك أن المستثنى المفرغ يجب أن

يستثنى من متعدد مقدّر معرب بإعراب المستثنى مستغرق لذلك الجنس (١٢٦) .. حتى يدخل فيه المستثنى بيقين ثم يخرج بالاستثناء ، وليس مصدر نظنّ محتملاً مع الظن غيره حتى يخرج الظن من بينه»(١٢٧).

ولما كان المفعول المطلق في هذا الموضع بمنزلة تكرير العامل ، لأنه مؤكد له لم يصحّ تفريغ الفعل ، فهو مثل قولنا ما ظننت إلا ظننت ، ولذلك كان لابد من التأويل . وحمل على أوجه :

- أن يكون في الكلام حذف نعت المصدر : أي إن نظن إلا ظناً ضعيفاً ، فيصير المصدر مختصاً مؤكداً(١٢٨) ، وهو ظاهر قول ابن هشام في المغني (١٢٩).

- أن يقال : إنه محتمل من حيث توهم المخاطب ، إذ ربما يطلق الإنسان اللفظة ويعني بها ما يجري مجراها كأن تقول : ضربت ، وقد فعلت غير الضرب مما يجري مجراه كالتهديد والشروع في مقدمات الضرب ، فتقول ضربت ضرباً لرفع ذلك التوهم. «فلمّا كان قولك ضربت محتملاً للضرب وغيره من حيث التوهم صار المستثنى منه فيما ضربت إلا ضرباً كالمتعدد الشامل للضرب وغيره من حيث التوهم،فكأنك قلت مافعلت شيئاً إلاضرباً»(١٣٠).
- وأصل الكلام عند الزمخشري «نظنّ ظنّاً» ومعناه : إثبات الظن فحسب ، فأدخل حرفا النفي والاستثناء ليفاد إثبات الظن مع نفي ما سواه ، وزيد نفي ما سوى الظن توكيداً(١٣١).
- أن تكون الآية محمولة على التقديم والتأخير ، أي : إن نحن إلا نظن ظنّاً ، « وما اغتره الشيب إلا اغترار» ، وهو قول منسوب إلى المبرد وأبي علي الفارسي وابن يعيش (١٣٢) ، ورأى الرضي أنه متكلف (١٣٣).

وقد يلجأ النحاة إلى التأويل لتصحيح المعنى ، من ذلك ما ذكروه في قوله تعالى : ﴿ وما أبرئ نفسي ، إن النفس لأمّارة

بالسوء إلا مارحم ربّي ....﴾[١٣٤]. فقيل : «إلا ما رحم ربّي» إلا لبعض الذي رحمه ربي بالعصمة كالملائكة ، ويجوز أن يكون «ما رحم» في معنى الزمان ، أي : إلا وقت رحمة ربي . يعني أنها أمّارة بالسوء في كل وقت وأوان إلا وقت العصمة . ويجوز أن يكون استثناء منقطعاً ، أي : ولكن رحمة ربي هي التي تصرف الإساءة»[١٣٥] .

إنّ أوْجُه الإعراب التي وجهت إليها الآية دالّة على عظم احتفالهم بالمعنى ، وهو مدار عملهم في توجيهات الإعراب ، ذلك أنهم يريدون الوصول إليه من خلال حمل النص على أوجه متعددة.

وكان اهتمامهم بالمعنى وفكرة الأصل النحوي أدعى لأن يميزوا بين تقدير الإعراب وتفسير المعنى ، فقد يقود تفسير المعنى إلى خطأ إعرابي ، ذلك أن مَنْ لادربة له على فهم كلام النحويين حين يقدرون الإعراب ويفسرون المعنى قد يحمل الكلام على غير وجهه، ولذلك نبّه ابن جني على ذلك في قوله : «فإذا مرّ بك شيء من هذا عن أصحابنا فاحفظ نفسك منه ، ولاتسترسل إليه»[١٣٦] ، لأن من يقدر على الجمع بين تفسير المعنى وتقدير الإعراب حصل على ما لا غاية وراءه ، (وإن كان تقدير الإعراب مخالفاً لتفسير المعنى تقبلّت المعنى على ما هو عليه، وصححت تقدير الإعراب حتى لايشذ شيء منها عليك ، وإياك أن تسترسل فتفسد ما تؤثر إصلاحه »[١٣٧].

وندرك الفرق بين تفسير المعنى وتقدير الإعراب من مثال أتى به ابن جني حيث يقول : « ألا تراك تفسّر نحوقولهم : ضربت زيدا سوطاً أن معناه : ضربت زيداً ضربة بسوط . وهو لاشك – كذلك ، ولكن طريق إعرابه أنه على حذف المضاف ، أي ضربته ضربة سوط ، ثم حذفت الضربة على عبرة حذف المضاف»[١٣٨].

ولايتساوق المعنى والإعراب في هذا الموضع ذلك أنك «لو ذهبت تتأول ضربته سوطاً على أن تقدير إعرابه : ضربةً بسوط ، كما أن معناه كذلك للزمك أن تقدر أنك حذفت الباء ، كما تحذف حرف الجر في نحو قوله : أمرتك الخير ، واستغفر الله ذنباً ، فتحتاج إلى اعتذار من حذف حرف الجر ، وقد غنيت عن ذلك كله بقولك : إنه على حذف المضاف ، أي : ضربة سوط ومعناه ضربة بسوط» (١٣٩).

ولاحظوا في هذا الموضع أنه قد يختلف تقدير الإعراب في تركيبين لغويين من غير أن يكون بينهما تباين في المعنى ، من ذلك تراكيب التعجب . قال ابن عصفور « فإن قيل : لم صار المتعجب من وصفه على طريقة (ما أفعله) مفعولاً ، وعلى طريقة أفعل به» فاعلا ، مع أن المعنى عندهم واحد ، وإنما الباب أن يختلف الإعراب إذا اختلف المعنى ؟ .

فالجواب أن ذلك من قبيل ما اختلف فيه الإعراب ، والمعنى متفق ، نحو : ما زيد قائماً في اللغة الحجازية ، وما زيد قائم في اللغة التيمية» (١٤٠).

واستطاع عبد القاهر الجرجاني — على صعيد الدراسة البلاغية الجمالية للتركيب العربي — أن يضع طريقة تستند إلى فكرة التأويل تعين على فهم جمال الصورة الفنية ، فقسم التشبيه إلى ضربين ، أحدهما ظاهر لايحتاج تأويلا ، والآخر يحتاج إلى التأويل. فأما الضرب الأول ، فهو أدخل في الجمع بين شيئين فيما يدخل تحت الحواس ، مثل تشبيه الخد بالورد ، أو التشبيه من جهة الغريزة والطباع كتشبيه الرجل بالأسد في الشجاعة والذئب في المكر (١٤١).

وهذه التشبيهات لاتحتاج إلى التأول لأنها واضحة «فالشبه في هذا كله بيّن لايجري فيه التأول ولا يفتقر إليه في تحصيله ، وأي

تأول يجري في مشابهة الخد للورد في الحمرة وأنت تراها ههنا كما تراها هناك ؟ وكذلك تعلم الشجاعة في الأسد كما تعلمها في الرجل »[١٤٢].

أمّا التشبيه الذي يحصل بضرب من التأول ، فقد جعله الجرجاني على درجات متفاوتة « فمنه ما يقرب مأخذه ويسهل الوصول إليه ويعطي المقادة طوعاً حتى إنه يكاد يداخل الضرب الأول الذي ليس من التأول في شيء»[١٤٣].ومن أمثلة ذلك قولنا : «حجة كالشمس في الظهور»، واحتاج هذا التشبيه إلى التأول لأن طرفي التشبيه متباعدان ، ويتم الجمع بينهما بمعرفة طريقة التوفيق بينهما ، فنبتدئ بالمشبه به لنجد أن الشمس جسم من الأجسام ، وحقيقة ظهورها ألا يكون دونها حجاب ونحوه يحجب رؤيتها . وننتقل إلى المشبّه لنعرف هذه الصفة فيه ، فنجد أن الشبهة نظير الحجاب فيما يدرك بالعقول لأنها تمنع القلب رؤية ما هي شبهة فيه كما يمنع الحجاب العين أن ترى ما هو من ورائه، فتكون الشبهة مثل الحجاب الذي يمنع رؤية الأشياء ، فإن لم تكن في الحجة شبهة، وحصل العلم بمعنى الكلام الذي هو الحجة على صحة ما أدي من الحكم ، قيل : هذا ظاهر كالشمس ، أي : ليس ههنا مانع عن العلم به [١٤٤].

فالتأول ههنا ليس إيجاد العلاقة بين طرفي التشبيه عندما يكونان متباعدين ، وهذا لايتم من خلال ظاهر اللفظ ، وإنما يحتاج فيه الإنسان إلى النظر وإعمال العقل . وما يحتاج إلى العقل من مثل ذلك متفاوت ، فقد يكون التشبيه أدخل قليلاً في الحاجة إلى التفكير من المثال الذي حللناه كقولنا : « ألفاظه كالماء في السلاسة، وكالنسيم في الرقة ، وكالعسل في الحلاوة. يريدون أن

اللفظ لايستغلق ولايشتبه معناه ، ولايصعب الوقوف عليه .. فصارت لذلك كالماء الذي يسوغ في الحلق ، والنسيم الذي يسري في البدن ... فهذا كله تأول وردّ شيء إلى شيء بضرب من التلطف ، وهو أدخل قليلاً في حقيقة التأول ، وأقوى حالاً في الحاجة إليه من تشبيه الحجة بالشمس » (١٤٥) .

وأما التشبيه الذي لايدرك من مجرد سماعه ، وتشتد الحاجة فيه إلى التأول فهو التمثيل الذي يحتاج إلى عمل عقلي ورويّة و «لايفهمه حق فهمه إلاّ مَنْ له ذهن ونظر يرتفع به عن طبقة العامة»(١٤٦) . ومن أمثلة هذا الضرب قول كعب الأشقري للحجاج متحدثاً عن أبناء المهلب : «كانوا كالحلقة المُفْرغة ، لايُدرى أين طرفاها» (١٤٧).

لقد كان التأويل منهجاً عقلياً لايكتفي من الألفاظ بمعانيها الوضعية ، وإنما ينظر إليها في سياق التركيب ، وينفذ إلى أعماقها ، يحاول استخراج ما في معانيها من مخبوء ، وفي علاقتها مع غيرها في التركيب من إيحاء ، وكأن التأويل إعادة صياغة للنص والكلام ، يقوم بها قارئه أو سامعه ، وتتباين التأويلات وفق طبيعة المؤول وثقافته واتجاهه ، لأنها محاولة لفهم النص أو الكلام ، وهما لغة يفهما السامع أو القارئ بمعاييره الخاصة.

الأسلوب والمجاز :

أدرك علماء العربية وعلماء أصول الفقه والبلاغيون حقيقة قدرة المتكلم على التصرف بالتركيب العربي حذفاً وإضماراً وتقديماً وتأخيراً .. إلى غير ذلك من أمور (١٤٨) ، وقدرة اللغة على التطور والتغيّر واحتمال الدلالات المتجددة بالاشتقاق والنقل وغيرهما ، ومهارة صانع النص أو الكلام في نقل الدلالات ، واستعارة الألفاظ لتؤدي مقصوده (١٤٩).

فكان لابد لهم أن يصوغوا لأنفسهم نظرية في اللغة تقوم على فكرة الأصل الذي يعد معياراً ثابتاً يقوم المتكلم أو صانع النص بالخروج عليه ، فيصبح عمله عدولاً عن هذا الأصل .

وكأن مستعمل اللغة يعي القواعد التي تجب مراعاتها في صياغتها واستعمالها ، ثم يتخذ لنفسه أسلوباً في استعمالها يستند إلى هذه القواعد ، ويسمي اللسانيون المعاصرون هذه المسألة «الكفاية اللغوية Competence» ، « فنحن نلاحظ أن كل إنسان يتكلم لغة معينة قادر ، في كل آن ، وبصورة عفوية ، على صياغة وتفهم وإدراك عدد لامتناه من جمل لغته لم يسبق له ، في الظاهر ، لفظ أكثرها أو سماعها من قبل . وهذا الإنسان يتبع ، في الواقع ، قواعد معينة يعود إليها بصورة طبيعية عندما يتكلم لغته . وهذه القواعد بالذات يمتلكها الإنسان في ذاته ، وتتيح له أن يربط المعاني القائمة في ذهنه بمجموعة الإشارات الصوتية التي ينطق بها للتعبير عن المعاني »[١٥٠].

أمّا الأسلوب الخاص الذي يتبعه المتكلم فيمكن تسميته «الأداء الكلامي» ويعني «الاستعمال الآني للغة ضمن سياق معين»[١٥١] ، وحين نميز بين «الكفاية اللغوية» و «الأداء الكلامي» نكون على وعي من أن الأداء الكلامي لايخلو من بعض الانحرافات عن قوانين اللغة ، كما أنه يحتوي ، فيما يحتويه عدداً من المظاهر نعدّها طفيلية قياساً إلى تنظيم القواعد الضمني الخاص باللغة»[١٥٢].

ويعني ذلك أن الأداء الكلامي ليس إلا انعكاساً مباشراً للكفاية اللغوية ، وكل أداء كلامي لابد أن يخفي وراءه معرفة ضمنية عائدة على حقيقة عقلية هي «الكفاية اللغوية» بالذات[١٥٣].

ولاحظنا فيما سبق من البحث أن علماءنا على اختلاف

تخصصاتهم كانوا على دراية بهذه الأمور كلها ، فمازوا بين طبيعة اللغة ، وطبيعة الكلام ، واستطاعوا أن يدركوا أهمية دراسة اللغة بمكوناتها الدلالية والصوتية والتركيبية (١٥٤). وكان سعيهم إلى فهم النص القرآني حافزاً لهم على دراسة اللغة في أبحاث واسعة ليس فيها فصل بين واحد من المكونات الثلاثة للغة ، وهذا ما نجده في كتاب سيبويه ومجاز القرآن لأبي عبيدة ، ومعاني القرآن للأخفش ، ومعاني القرآن للفرّاء.

والحقيقة أن الفصل بين هذه المكونات لم يتم إلا بعد هذه المرحلة الزمنية التي عاش فيها هؤلاء ، فانفصلت علوم العربية ، وصارت أشتاتاً ، واختص كل علم بجانب من الدراسة ، فكان علم النحو ، وعلم البلاغة ، وعلم التفسير ، وعلم اللغة ، وغير ذلك .

وصار لكل علم موضوع و «هو الشيء الذي يسأل فيه عن أحواله التي تعرض لذاته ، فموضوع الفقه هو أفعال المكلّفين ، والفقيه يسأل عن أحوالها التي تعرض لها من الفرض والنّفل .. وموضوع النحو هو الألفاظ والمعاني ، والنحوي يسأل عن أحوالهما في الدلالة من جهة الأوضاع اللغوية ... وعلى هذا فموضوع علم البيان هو الفصاحة والبلاغة ، وصاحبه يسأل عن أحوالهما اللفظية والمعنوية (١٥٥).

بيد أن هذا الفصل بين العلوم الذي قرره ابن الأثير «-٦٣٧هـ» لم يكن إلا فصلاً ظاهرياً ، ذلك أن من جعل وُكْدَه النظر في النصوص اللغوية ، أياً كان تخصصه لابد له من آلات لغوية يعتمد عليها في دراسة موضوعه والنظر فيه .

فكانت معرفة فروع العربية هامة لمن يشتغل بالفقه وأصوله ليستطيع استنباط الأحكام ، وذلك نجد في كتب الفقه كثيراً من

الدراسات اللغوية ، وصار عرفاً لديهم في كتب الأصول وضع مقدمات لغوية تشتمل على دراسة اللغة من حيث نشأتها ودلالة ألفاظها وغير ذلك (١٥٦) .

وابن الأثير نفسه حين تحدث عن آلات علم البيان وأدواته جعل لهذا العلم آلات تضاف إلى الطبع «الموهبة» ، ومما يحتاجه مؤلف الكلام الناثر أو الناظم ليكتمل عمله معرفة علم العربية من النحو والتصريف ، ومعرفة ما يحتاج إليه من اللغة ، ومعرفة ألوان من الثقافة كأمثال العرب وأيامهم ... وغير ذلك (١٥٧).

ولا ريب أننا ندرك – ونحن نقرأ كتب علمائنا المتقدمين على اختلاف تخصصاتهم ومن سار على نهجهم (١٥٨) – أن دراستهم للنص أو الكلام لم تكن دراسة معضّاة ، وإنما كانت دراسة شاملة، فيها وعي لطبيعة اللغة وتراكيبها ودلالاتها .

وعندما ندرس المجاز فإن علينا أن ندرك طبيعة نهجهم في دراسة الأسلوب العربي على أنه طريقة المتكلم في صياغة معانيه ضمن قواعد اللغة وأصولها ، تلك القواعد والأصول التي أتاحت للمتكلم مستوى فردياً يستند إلى مستوى لغوي جماعي ، كما أتاحت للدارس القدرة على فهم التحولات التي طرأت على الكلام قياساً إلى معيار أصيل جماعي ، فكانت دراستهم للمجاز – في حقيقة الأمر – دراسة للأسلوب اللغوي كما تبدّى لدى العرب الذين أخذت عنهم اللغة ، كما كانت دراسة للتحولات الدلالية التي قد تطرأ على ألفاظ اللغة حين توضع في سياقات لغوية مختلفة.

بيد أن الاتجاه إلى التعقيد ، وتضييق الاختصاص لدى المتأخرين (١٥٩) حوّل دراسة المجاز إلى مجال ضيق هو دراسة التعبير الدلالي للمفردة في استعمالات تركيبية معينة.

وسوف نلاحظ أن هذا الاتجاه لدى المتأخرين لم يكن بدعاً ، ذلك أن أصوله موجودة لدى العلماء الذين أسسوا لعلم البلاغة كأصحاب التفسير والمعاني واللغويين ، على أن هؤلاء لم يكونوا يفردون له بحثاً خاصّاً بل كانوا ينثرونه في كلامهم ، ويأتي في تضاعيف حديثهم عن النص وتحليله.

وقد أفادوا في تحليلاتهم وأنظارهم من وعيهم لطبيعة اللغة والكلام ومبحث نشأة اللغة [١٦٠] وفكرة الأصل والحقيقة اللغوية[١٦١] ، فكانت أبحاثهم ذات طابع علمي واضح ، كما أنهم كانوا على وعي بطبيعة فهم النص والكلام ، وطرائق هذا الفهم ، فأتت تحليلاتهم على صورة دراسة أسلوبية لها معاييرها وخصائصها[١٦٢].

مفهوم المجاز الأسلوبي :

تعدّ كلمة «المجاز» مصطلحاً دخل إلى علوم العربية بطريق «النقل» ، مثله مثل المصطلحات الأخرى التي نقلت من معانيها الأصلية إلى معان جديدة طارئة وفقاً للحاجات الطارئة والحالة المتطورة التي آلت إليها العلوم في المجتمع الإسلامي [١٦٣].

وكلمة «المجاز» في أصل استعمالها تعني السيْر في الموضع ، فنقول : «جزت الموضع : سرت فيه»[١٦٤] ، فإذا دخلتها الهمزة ، فصارت «أجزت» تحولت إلى معنى جديد ، فنقول : «أجزت الموضع : أي خلّفته وقطعته ، ونقول : أجزته : نفذته » [١٦٥].

فالكلمة ذات صورتين ، إحدهما بالألف ، والأخرى عارية منها ، فالعارية ترجع إلى مصادر متعددة ، فتقول : «جزت الطريق

وجاز الموضع جوزاً وجؤوزاً وجوازاً ومجازاً»[١٦٦]. فلفظة المجاز دلّت على قطع الطريق أو الموضع ، كذلك دلت المزيدة بالهمزة على المعنى نفسه.

وقد تدل كلمة المجاز على الموضع أيضاً ، فالمجاز والمجازة كما قال الأصمعي «الموضع» [١٦٧].

ونقول : «وهو مجاز القوم ومجازتهم ، وعبرنا بمجازة النهر ، وهي الجسر» [١٦٨] ، فدلت كلمة «المجاز» على الموضع مطلقاً ، وقد تخصص وفق السياق ، فعندما نعني بها موضعاً معيناً ، فإنها تدلّ عليه كما في مجازة النهر.

فالكلمة في اصلها دالة على «الانتقال» ذلك أنها مأخوذة من «جاز يجوز» إذا استن ماضياً ، تقول : «جاز بنا فلان » و «جاز علينا فارس» ، هذا هو الأصل [١٦٩].

وتطور معنى اللفظة ، وإن حافظت على صلتها بمعناها القديم، فصرنا نقول: «يجوز أن تفعل كذا» أي : ينفذ ولايردّ ولايمنع. [١٧٠].

غير أن ابن فارس يتنبه على معنى للفظة يحمل في تضاعيفه شيئاً مما آلت إليه اللفظة من المعنى الاصطلاحي المعروف ، فقال : «وتقول : عندنا دراهم وضح [١٧١] وازنه وأخرى تجوز جوار الوازنة »أي : إن هذه – وإن لم تكن وزانة – فهي تجوز مجازها وجوازها لقربها منها » [١٧٢] .

والحقيقة أن المعنى الاصطلاحي للمجاز ليس إلا جمعاً بين معنيي الكلمة ، وهما الانتقال ، وجواز الشيء مجاز الآخر وإن لم يكن مثله .

ويعني ذلك أننا حين نريد التعبير عن معنى ما فإننا قد نعبر عنه بأساليب متباينة لكنها تؤول جميعاً إلى الأصل المعنوي المراد ، وهو الحقيقة التي يراد الوصول إليها بالكلام ، فالمجاز على هذا النحو طريقة في التعبير عن المعنى تجوز جواز الصيغة الكلامية الحقيقية لقربها منها ، فقولنا مجاز «أي : إن الكلام الحقيقي يمضي لسننه لايعترض عليه ، وقد يكون غيره يجوز جوازه لقربه منه إلا أن فيه من تشبيه واستعارو وكفّ ماليس في الأول ، وذلك كقولك : عطاء فلان مزن ، فهذا تشبيه ، وقد جاز مجاز قوله : عطاؤه كثير واف » (١٧٣) . فكلا التعبيرين مقصدهما واحد وإن اختلفت الصيغة التعبيرية عن هذا المقصد ، ولذلك كان الشأن الكبير للبحث عن المقصد ، والأصل المعنوي في علوم العربية ومايمتّ إليها بسبب كعلم أصول الفقه .

وكانت فكرة التعبير عن المقاصد بصيغ مختلفة ، وبتغيير أحياناً في الدلالة واضحة في ذهن سيبويه ، ذلك أنه قاس بعض الكلام على بعض ، ووجد أن الأصل هو التعبير عن المعنى ، بيد أن بعض المتكلمين يتسعون أحياناً في الكلام ، فيحملون بعضه على بعض ، من ذلك قول سيبويه : «وسمعنا من العرب من يقول ممن يوثق به : اجتمعت أهل اليمامة ، لأنه يقول في كلامه : اجتمعت اليمامة ، يعني أهل اليمامة ، فأنّث الفعل في اللفظ إذ جعل في اللفظ لليمامة ، فترك اللفظ يكون على مايكون عليه في سعة الكلام » (١٧٤) .

وقد يأتي المتكلم في تعبيره بصيغ للدلالة على المعنى المراد ، وهذه الصيغ تعدّ نوعاً من التبدّل الذي يطرأ علىمعنى الألفاظ ، فيجعل هذه الألفاظ في الصيغ الجديدة تغيرّ من دلالتها الأصلية لتتسع وتستوعب الدلالة الجديدة ، بيد أنها تبقى دالّة على مفهومها

القديم فتجوز مجازه ، وتصبح مقاربة لـه وإن لم تكـن مثلـه ، وهـي الفكرة التي قررها ابن فارس حين تحدث عن التشبيه علـى أنـه نـوع من أنواع التعبير عن المعنى بطريقة قريبة من الصيغة المعروفة للتعبـير، وقد ألمح سيبويه إلى شيء من هذا ، وحمله على الاتساع في الكـلام حيث تحدث عن حرف الجر «في» ، فقال : «وأمّا في فهي للوعـاء، تقول : هو في الجراب ، وفي الكيس ، وهو في بطن أمّـه ، وكذلـك هو في الغلّ ، لأنه جعله إذ أدخله فيه كالوعاء له . وكذلـك هـو في القبة ، وفي الدار . وإن اتسعت في الكلام فهي على هذا وإنما تكون كالمثل يجاء به يقارب الشيء وليس مثله » [١٧٥].

ولئن كان سيبويه قـد دار حـول فكـرة المجـاز ولم يسـمّها إلا اتساعاً ، لقد فهمها حق فهمها حين جعلهـا نوعـاً مـن التعبـير عـن المعنى بصيغة تقارب الأصل وتجوز مجازه .

وكان المبرد «–٢٨٥هـ» يفعل مثله ، لكن تعبيره عن المسـألة كان أكثر إبانة ، فجعل مدار حديثه عن الأصل ، وخـروج الكـلام عليه ، وهو ضرب من الاتساع يلجأ إليـه المتكلـم ، فقـاس قولهـم : «فيه عيبان» على قولهم : «النـاس في مكـان كـذا» وقـال : «فأمـا قولهم : فيه عيبان فمشـتق مـن ذا ، لأنـه جعلـه كالوعـاء للعيبيـن والكلام يكون له أصل ثم يتسع فيه فيما شاكل أصله » [١٧٦].

ففكرة سيبويه عن وجود الأصل ، والتعبير عنه بصيغ جديـدة تحمل الألفاظ دلالات تستند إلى هذا الأصل انتقلت منه إلى دارسـي النصوص اللغوية ، بيد أن الفكرة لم يتهيأ لها مصطلحها إلا في فـترة لاحقة لسيبويه ، وكان ذلك على يـد أبـي عبيـدة معمـر بـن المثنـى «– ٢١٠هـ» [١٧٧].

كـان أبـو عبيـدة على درايـة واسـعة باللغـة وأخبـار العـرب

وعلومهم ، وهو أول من ألفّ في غريب الحديث ، وإن لم يكن له إتقان الأصمعي [١٧٨] . ثم إن أبا عبيدة «كان له — إلى غزارة العلم — مرونة وحرية في فهم اللغة لم تكن عند الأصمعي وأبي زيد[١٧٩].

يزاد إلى هذا «أن أبا عبيدة لم يكن راوية وإخبارياً جافاً وحسب ، وإنما كان — إلى وفرة محصوله العلمي — يدرك مافي اللغة والشعر من جمال فني ، ويقف عنده ، ويقارن الصور الشعرية بعضها ببعض ، ثم ينبّه على المعاني الجديدة الخاصة بكل شاعر»[١٨٠] . وكان كتابه «مجاز القرآن» محصلة لهذا كله ، فهو محاولة من أبي عبيدة للنظر في النص القرآني نظرة عميقة من خلال لغته وأسلوبه.

ويظهر أن الاتجاه العام كان في عصره يمضي إلى النظر في تحليل التركيب العربي على أنه صيغة كلامية تعبر عن معنى ما ، وتختلف الصيغ باختلاف صانعيها ، ونتهدّى إلى مقصودها بمعرفة مدلولات مفرداتها ، ومعرفة مايقاربها وإن لم يكن مماثلاً لها على رأي سيبويه سواء اكان ذلك على مستوى الألفاظ المفردة أم على مستوى التركيب . فأقام كتابه على هذا الفهم ، وكثرت لذلك عنده الاستشهادات بالشعر ، وذلك أنه يقيس دلالة الكلام على دلالة آخر ، فيظهر بالقياس موضع الكلمة في القرآن الكريم ودلالتها .

ومدار الأمر في ذلك على أن القرآن الكريم فيه «مثل مافي الكلام العربي من وجوه الإعراب . ومن الغريب ، والمعاني »[١٨١]، ولما كان السلف والذين أدركو الوحي مستغنيين عن المسألة عن معانيه ، وعما فيه مما في كلام العرب مثله من الوجوه والتلخيص[١٨٢] وجدت الحاجة إلى النظر في الكتاب الكريم على

هدي من أساليب العرب في خطابها ، وطرائقها في كلامها ، وسننها في نظم الكلمات وتركيب الجمل ، وصنع النصوص .

وقد أسعفت أبا عبيدة ثقافته اللغوية الواسعة ، وإحساسه الفني في النظر إلى القرآن الكريم على أنه أسلوب عربي مبين ، فيه مافي كلام العرب من طرائق القول والتعبير .

فتنبّه لذلك على أن طرائق التعبير في القرآن الكريم لاتخرج على طرائق تعبير العرب في كلامها ، فاختصر في رسالة كتابه مافي القرآن الكريم من طرائق التعبير ، مرشداً فيما فعله إلى حقيقة أن هذه الأساليب التي ذكرها هي خلاصة أساليب العرب ، بها يتجاوزون الأصل إلى ماوراءه فيأتون بما يقاربه ويماثله وإن لم يكن مثله .

والحقيقة أن مابينّه أبو عبيدة في هذه الرسالة ليس إلا خروجاً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر ، ولايمكن أخذه من خلال أوضاع اللغة وحدها ، ذلك أنه لايحمل عليها ، بل يحتاج إلى التأويل .

من ذلك قوله : «ومن مجاز ماحذف وفيه مضمر ، قال «وسل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها »[183] ، فهذا محذوف فيه ضميره ، مجازه : وسل أهل القرية ، ومن في العير»[184] .

ويبين هذا الأمر تنبه على أن العرب قد تستعمل الأدوات بمعنى غير ماهو عليه في الأصل ، وهذا مارأيناه لدى سيبويه عندما تحدث عن حرف الجر «في» ، فذكر أن من مجاز الأدوات اللواتي لهن معان في مواضع شتّى ، فتجيء الأداة منهن في بعض المواضع لبعض تلك المعاني ، قال : «أن يضرب مثلاً مابعوضة فما

فوقها » [١٨٥] ، معناه : فما دونها . وقال : «والأرض بعد ذلك دحاها»[١٨٦] ، معناه : مع ذلك ... [١٨٧] .

ويلخص فكرته في النهاية ، فيقول : «ففي القرآن مافي الكلام العربي من الغريب والمعاني ، ومن المحتمل من مجاز ما اختصر، ومجاز ماحذف ، ومجاز ماكفّ عن خبره ، ومجاز ماجاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجميع ،ومجاز ماجاء لفظه لفظ الجميع ووقع معناه على الأثنين ... » [١٨٩] .

والناظر فيما أثبته أبو عبيدة يدرك أنه استخلص مما أورده النحاة ، علماء التركيب العربي من مسائل تتصل باساليب العرب في كلامها ، وكان كتاب سيبويه مجلى هذه المسائل [١٩٠] ، فكان ماوضعه صاحب المجاز في رسالة كتابه بياناً منهجياً واضحاً أسسّ به لعلم الأسلوب العربي ، وأقام كتابه عليه .

ويتضح لنا منهجه في دراسة الأسلوب العربي في مثال نأخذه من الكتاب . قال في تفسير قوله تعالى : ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها﴾ [١٩١] : جاءت على لفظ الاستفهام ، والملائكة لم تستفهم ربها ، وقد قال تبارك وتعالى : «إني جاعل في الأرض خليفة » ، ولكن معناها معنى الإيجاب : أي إنك ستفعل ،وقال جرير ، فأوجب و لم يستفهم ، لعبد الملك بن مروان : .

ألستم خير من ركب المطايا	وأندى العالمين بطون راح

وتقول وأنت تضرب الغلام على الذنب : ألست الفاعل كذا؟ ليس باستفهام ولكن تقرير» [١٩٢]. وهدته مقايسته بين النص القرآني وأساليب العرب إلى تصور أن النصّ القرآني له طريقة في التعبير تماثل طرائق العرب ، فجعل هذه الطرائق «مجازا» أي طريقا للتعبير عن المعنى .

فلننظر إلى التعبير القرآني عن المعنى ، ولنقارنه بالصيغة الأخرى ، ومن المقارنة نستنتج أن أباعبيدة عنى بالمجاز طريق القول. فقد أورد أبو عبيدة النص القرآني ، وهو الآية الكريمة :﴿فلولا كان من القرون من قبلكم أولو بقيّة ﴾ [١٩٣]، ثم حمل الكلام على صياغة أخرى دالة على المعنى مستعملاً طريقة الاستبدال ، أي استبدال المفردت القرآنية بأخرى تبيّن طريقة استعمالها ومآلها ، فقال : «مجازه: فهلاّ كان من القرون من قبلكم ذوو بقية ، أي يبقون » [١٩٤] ، ويُبيّن ذلك توجيهه بعض الآيات على أنها تخرج مخرج طريقة عربية في الكلام ، ويعني هذا أن أسلوب الآية يشبه طريقة أسلوبية عربية ، قال في قوله تعالى : ﴿كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾ [١٩٥] : «خرج مخرج ماجعلوا الخبر عنه والعدد كالخبر عن الآدميين وعلى لفظ عددهم إذا جمعوا وهو في الكلام : كل تلك ، ومجاز عنه كقولهم : كل أولئك ذاهب ، لأنه يرجع الخبر إلى كل ، ولفظه لفظ الواحد والمعنى يقع على الجميع ، وبعضهم يقول: كل أولئك ذاهبون ، لأنه يجعل الخبر للجميع الذي بعد كل»[١٩٦] .

ولم يكتف أبو عبيدة بالنظر إلى مجاز التركيب على أنه صورة من صور التعبير العربي بل اهتم أيضاً بالمفردات ، ولاحظ أن لها مجازا أيضاً ، ويعني بمجاز المفردة ماتدل عليه المفردة القرآنية ، بيد أن النص القرآني عبّر بها عن معنى من المعاني بوضعها في الآية الكريمة قاصداً بها دلالة معينة من بين دلالات كثيرة تحملها المفردة، وكأنه أعطاها معنى خاصاً دون غيره ، وهو نوع من تخصيص الدلالة بالنص ، من ذلك كلمة «القضاء» ، وبتتبع معانيها التي أوردها أبو عبيدة من خلال النصوص القرآنية نعلم أنه كان يخصص معناها في كل آية من الآيات ، ولم يجعلها لدلالة واحدة عامة في جميعها من ذلك .

• «وقضينا» [١٩٧] : مجازه : أخبرنا [١٩٨] .

- ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾ [١٩٩] ، مجازه : وأمر ربّك [٢٠٠] .

وأضاف ابن حجر إلى ذلك بعض التفسيرات لكلمة «القضاء» كما وردت في كتاب «مجازالقرآن» مما ليس موجودا في النسخة المطبوعة حيث قال : «قال أبو عبيدة في قوله ... وفي قوله: ﴿إن ربك يقضي بينهم﴾ [٢٠١] أي : يحكم ، وفي قوله ﴿فقضاهن سبع سموات﴾ [٢٠٢] أي خلقهن » [٢٠٣] .

فخرّج بذلك «القضاء» وفق دلالتها في السياق ، وتمعّن فيما تدّل عليه في التركيب ، ولم يحملها على وجه واحد ، فاتفق له بما فعله أن ادرك تغاير الدلالة بتغير سياقها ، وفهم أن السياق معيار تخصيص الدلالة .

وتنبّه في المفردات على أمر آخر ، وهو دلالة الصيغة الصرفية على معنى ما على خلاف دلالتها الأصلية ، وهو أسلوب عربي مستعمل . من ذلك صيغة «فعيل» تأتي في معنى «مُفْعَل» أو«مُفْعِل» .

من ذلك قوله تعالى : ﴿تلك آيات الكتاب الحكيم﴾ [٢٠٤] . فقال أبو عبيدة عن كلمة «الحكيم» التي وردت في الآية : «والحكيم : مجازه المحكم المبيّن الموضّح ، والعرب قد تضع «فعيل» في معنى «مُفْعَل» ، وفي آية أخرى «هذا مالدّي عتيد» [٢٠٥] مجازه: مُعَد ، وقال أبو ذويب:

إنّي غداة إذ ولم أشعر خليف

أي ولم أشعر أني مخلف من قولهم : أخلفت الموعد [٢٠٦] .

بيد أن هذه الدلالة التي خرجت إليها الصيغة لم تكن في الكلمة مفردة ، وإنما هي دلالة حصلت في الكلمة وهي داخل السياق اللغوي ، ويدلّ هذا على جعل السياق مدار الحكم على المعنى الذي تدل عليه المفردة أو تخرج إليه .

ولما كان البحث في «مجاز القرآن» قائماً على تصور أفانين كلام العرب ووجودها في القرآن الكريم ، «ففي القرآن مافي الكلام العربي من الغريب والمعاني ... » (٢٠٧) ، فإن دراسة النص القرآني تحتمل إيضاح المعاني الواردة فيه على سمت ماستعمله العرب في كلامهم ، ففسرت الكلمات في النص القرآني الكريم من خلال مقايستها بالشعر العربي . من ذلك الآية الكريمة «....لاتفرح» . قال أبو عبيدة أي لاتأشر ولاتمرح . قال هدبة :

ولست بمفراح إذا الدهر سرّني ولاجازع من صرفه المتقلبِ

وقال ابن أحمر :

ولاينسيني الحدثان عرضي ولا ألقي من الفرح ازارا

فلجأ إلى تفسير المفردة تفسيراً قائماً على ذكر معناها ، وطريقة استعمالها (٢٠٨) .

وصفوة القول : إن أبا عبيدة في «مجاز القرآن» أراد أن يصطنع منهجاً أسلوبياً لفهم القرآن الكريم قائماً على دراسة النص القرآني بقياسه إلى أساليب العرب في كلامها ، فجعل طريقة التعبير في القرآن الكريم «مجازا» ، وعنى به الطريقة أو الأسلوب الذي يتخذه نص ما في التعبير عن المعنى .

وعندما نتحدث عن دراسة النص القرآني الكريم وفق منهج «المجاز» الذي كان تسمية أطلقها أبو عبيدة فإننا نجد أن هذا العلم

لم يكن إلا رائداً يستشرف الطريق ، ذلك أن من أتى بعده أخذ بمنهجه ، وسار في ركابه ، سواء أكانت تسمية أبي عبيدة مرضياً عنها أم مرفوضة . ويشبه أبو عبيدة في هذا العمل الجاحظ في البلاغة حين ترجع إليه أصولها .

وأول من يطالعنا في هذه الطريق الأخفش الأوسط «ـ ٢٠٧ هـ» [٢٠٩] ، فقد عقد باباً في كتابه «معاني القرآن» سماه «هذاباب من المجاز» [٢١٠] ، وقد جعله في تفسير سورة البقرة بدءاً من الآية رقم «٢٩» .

ويبحث الأخفش في هذا الباب مشكلات أسلوبية يفسر بحلّها النص القرآني الكريم ، ويعني بما ذكره طرائق القول التي تخرج على خلاف مقتضى الظاهر ، وقد أفاد في هذا الباب من أبي عبيدة إفادة كبيرة ، فتقاربت النصوص بمعانيها وبكلماتها أحياناً .

وسار على النهج نفسه علماء كثيرون منهم الفرّاء «ـ ٢٠٧ هـ» [٢١١] ، والجاحظ «ـ ٢٥٥ هـ» [٢١٢] . وأبو العباس المبرّد «ـ ٢٨٥ هـ» [٢١٣] ، وابن قتيبة «ـ ٢٧٦ هـ» [٢١٤] ، وابن فارس «ـ ٣٩٥هـ» .

وكانت الفكرة التي وجهت دراساتهم هي البحث التطبيقي في ظواهر الأسلوب العربي في القرآن والشعر والكلام ، مستفيدين من صنيع أبي عبيدة في «مجاز القرآن» ، وقد فهموا «المجاز» على أنه صيغة للتعبير يصطنعها المدرك لأسرار اللغة ، ومن يقيس على سنن العرب في كلامها .

أصول المجاز الأسلوبي وجمالياته : ويعدّ البحث في أصول المجاز الأسلوبي تتمة طبيعية لبحث «اللغة والكلام» ، فقد لاحظنا فيه أن علماء العربية حين أقرّوا منشأ اللغة الاجتماعي كانوا على وعي بأن

هذه النشأة ستؤدي إلى معايير مضبوطة وقواعد عامة توجه اللغة وتجعلها أداة مشتركة بين الناس ، يمكن لأية أداة أن تكون مشتركة مالم تكن صفاتها وقواعدها معروفة لدى مستعمليها.

ولما كانت اللغة غير مطلوبة لذاتها بل هي أداة الاتصال والوعي والتفكير وجد الإنسان نفسه . وهو يستعملها أنه أمام أداة مرنة مطواعة ، يسهل انقيادها لتلائم فردية المستعمل ، ولتحمل مشاعره وأفكاره مما يريد التعبير عنه لنفسه ، وللآخرين ـ فاستعمل هذه الأداة في حدود ماتسمح به قواعدها وأصولها في صيغ تركيبية أراد لها أن تعبر عنه بطرائقه الخاصة.

وتقبلّت اللغة هذا النحو من الاستعمال لما تملكه من خصائص في مفرداتها ، وميزات في تراكيبها أساسها القدرة على التحول في الدلالة ، ووجود الإعراب الذي ينظم العلاقة بين المفرادات. أو ووجد بذلك نوعان من الدرس اللغوي ، أحدهما يجعل دراسة المفردات اللغوية في أوضاعها وتحولاتها موضوعاً له ، والاخر يهتم بالبحث في التركيب اللغوي وعناصره وتحولاته .

بيد أن كلا الدارسين كان آخذاً – كما لاحظنا في بحث «نشأة اللغة» وفي بحث «الحقيقة اللغوية» – بفكرة سادت في أبحاث الدارسين ، هي فكرة الأصل ، سواء أكان أصل الوضع أو أصل المعنى .

وليست فكرة الأصل عملاً عقلياً مجرداً ابتدعه الدارسون ابتداعا ، وأقحموه في دراسة اللغة ، فقد لاحظنا أنهم اتجهوا هذا الاتجاه لما وجدوه في اللغة العربية من قدرة على التبدل والتغير في الصيغة والدلالة بالاشتقاق والنقل وغير ذلك من مظاهر حيويتها .

كما لاحظوا أن فكرة أصل المعنى ضرورية ، ذلك أن معرفة المقاصد التي يرمي إليها متكلم العربية لايمكن أن تتم إلا بوضع كلامه في موضعه وقياسه إلى الصيغة الأصلية التي تبنى عليها التراكيب العربية ، فإدراك أي خروج على هذه الصيغة لايتم إلا بالرجوع إليها والقياس عليها ، لأن العربية ليست مثل بقية اللغات، فهي لغة معربة تتبدل فيها أماكن الألفاظ في التركيب للدلالة على المعاني دون أن يختلّ فهم الصيغة .

تلك أهم السمات العامة التي وجهت الدارسين إلى طرائق الدرس اللغوي في أبحاث اللغة العربية ،وهذا ماطبع بميسمه أهم مصادرنا اللغوية من كتاب سيبويه إلى دلائل الاعجاز مروراً بكتب البلاغة والتفسير والأصول .

ولما كان القرآن الكريم مبتدأ هذا الدرس . وكان فهمه مآ' ه وحصيلته وجدت الحاجة إلى دراسة النص القرآني ، وفهمه بمقايسته بكلام العرب ، وفهمه من خلاله فتهدّى الدارسون إلى قواعد للكلام ، ونظم لصوغه بتحليل النص القرآني ، وماوصلهم من شعر العرب .

وأقاموا وفق ماتبينوه من سمات وجدوها في النصوص منهجاً لفهمها يقوم على تفسيرها وتأويلها ، ومعرفة ظاهرها وباطنها ، محتملها ومجملها ، مما أفاد الدرس اللغوي وأعطاه صورته العربية ، ذلك أنه منهج أساسه النص العربي وهدفه فهم هذا النص وعلاقاته.

ولما كان فهم الكلام أو النص يتساند إلى بحث الصيغة الأصلية للكلام أو أصل المعنى ، ومعرفة أصل الوضع اللغوي جرى الباحثون على دراسة مايعتري هذا الفهم من الشبهات وتأصيل

قواعد عامة يقوم عليها الكلام العربي ، وهو الطريقة التي يتحدث بها العرب ، وتشتمل على ماصطفوه من تصرفات في التركيب ودلالات المفردات لتؤدي المعاني المقصودة . فاشتملت أبحاثهم على ماكان أساسا لدراسة المجاز ، وهو طريقة التعبير بوسائط لغوية باستعمال مافي اللغة من مرونة وقدرة على التبدل والتغير .

ودرسوا مايمكن تسميته مشكلات الكلام أو النص ، معتمدين في ذلك على فكر ثاقب ونباهة واضحة واستقراء واسع ، وقدرة على التفسير والتأويل ، ساعدت في الغوص إلى أعماق الصيغة الكلامية .

ولن نستطيع في هذه الدراسة أن نلمّ بكل مافعله هؤلاء الباحثون ، وإنما نكتفي بإيراد الأمثلة ودراستها وإيضاح معالم الطريق لنهتدي بها إلى النتائج التي نقصدها ، وما ذلك إلا لاتساع هذا النوع من البحث واشتماله على أفانين درسها آخرون تفصيلا، ولإدراكنا أن بعضها يجزئ عن بعض .

وقد أسهم النحاة بنصيب وافر في تأصيل الدراسات الأسلوبية العربية ، وأعطوا المفسرين ، وأصحاب معاني القرآن كأبي عبيدة والفرّاء والأخفش ، ودارسي النص القرآني كابن قتيبة ، والباحثين في كلام العرب كابن فارس . أقول : أعطوا هؤلاء جميعا مادة مهمة بنوا عليها دراساتهم التطبيقية في النصوص اللغوية التي أعملوا فيها بحثهم وتطبيقاتهم .

ولم تكن دراسات النحاة معيناً هاماً لهؤلاء فحسب ، بل كانت أيضاً كذلك للبلاغيين اللذين متحوا منها الكثير ، وطبعت دراساتهم بطابعها ، ومن أهم هؤلاء دارسوا الاعجاز القرآني ومؤسسوا فكرة النظم ، كالجاحظ والباقلاني وعبد القاهر الجرجاني .

ولذلك فإن أية دراسة للمجاز الأسلوبي لابد لها من أن تستند في أصولها إلى عمل هؤلاء النحاة بسبب اشتغالهم في أصول هذا الفن اللغوي الجمالي ، على حين كانت دراسات البلاغيين معبرة عن النظرة الجمالية إلى التركيب العربي من خلال معرفة جمال صياغته .

وقد وجهت عمل النحاة والبلاغيين واللغوين – كما لاحظنا – فكرة الأصل التي كانوا يرجعون إليها الصيغة التعبيرية للكلام أو النص ، وعدوا الخروج عليها عدولاً عن الأصل ، وكان سعيهم دائباً للبحث عنه وراء الصيغة التعبيرية في مستواها الظاهري . ولذلك استعملوا أدوات منهجية.كالتأويل لمعرفة هذا الأصل ، وإعادة الصيغة الكلامية إلى مستواها المثالي وتخليصها من العدول الذي اعتراها .

وكان من أهمّ مابحثوه في هذا المجال قضية اللفظ والمعنى والمساواة بينهما في التعبير ، وقد انطلقوا في ذلك من معايير واضحة جعلوها أصولاً يبنون عليها قواعدهم ، وكانت أهمّ هذه الأصول ما يتعلق بفائدة الكلام ، ذلك أنهم بحثوا في الكلام من حيث تتم به الفائدة «وما لافائدة فيه فلا معنى للتكلم به» (٢١٥) . واقاموا هذه القاعدة على ما في الكلام من معان يراد توصيلها «ألا ترى أنك لو قلت : رجل قائم او رجل عالم ، لم يكن في هذا الكلام فائدة لأنه لايستنكر أن يكون في الناس رجل قائماً أو عالماً ....» (٢١٦).

ويتبع ذلك ما رأوا أنه أصل يجب التمسك به ، وهو دلالة اللفظ على معناه ، وطالبوا مَنْ عدَل عن هذا الأصل بإقامة الدليل ، فذهبوا إلى أن «الأصل في كل حرف أن يكون دالاً على ما وضع له في الأصل ، فمن تمسك بالأصل فقد تمسك باستصحاب الحال ، ومن عدل عن الأصل بقي مرتهناً بإقامة الدليل» (٢١٧).

ولذلك ثار الخلاف بين البصريين والكوفيين حول صيغة التعجب «أفعل به» ، فقال الكوفيين : «أن معنى "أفعل به" في التعجب أمر كلفظه » [218]» ، فذهبوا به إلى ظاهر اللفظ معتمدين في ذلك على قاعدة أصولية ترى " أن الألفاظ إذا أمكن حملها على ظاهرها فلا يجوز العدول بها عنه " [219] ، أمّا البصريون فقد قالوا: «إن معناه التعجب لا الأمر» [220] ، وإلى هذا أشار سيبويه بقوله : «والمعنى أفعل به وما أفعله واحد» [221] ، وعللوا خروجهم على هذا الأصل «بأن هذا الأصل قد ترك في مواضع عديدة ، فليكن متروكاً هنا» [222].

ولذلك أرادوا أن تكون الألفاظ معبرة عن معانيها ، وأن تكون المعاني مقسمة على أقدار المستمعين مراعية لمقاماتهم وأحوالهم ، فذهب بشر بن المعتمر إلى أنه : «ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني ، فيوزان بينها وبين أقدار المستمعين ، ويجعل لكل طبقة كلاماً ، ولكلّ حال مقاماً ، حتى يقسم أقدار المعاني ، على أقدار المقامات ، وأقدار المستمعين على تلك الحالات» [223] .

ووفقاً لهذا المعيار ذهب ابن الأثير إلى تقسيم الكلام إلى أنواع، فمنه ما يتصف بالاقتصاد ، وهو أن يكون المعنى المضمر في العبارة على حسب ما يقتضيه المعبّر عنه في منزلته ، ومنه ما يتصف بالتفريط والإفراط ، وهما ضدان ، أحدهما : أن يكون المعنى المضمر في العبارة دون ما تقتضيه منزلة المعبر عنه ، والآخر : أن يكون المعنى فوق منزلته [224].

وكانت مراعاة المقام لدى البلاغيين والنقاد مهمة ، بيد أن ذلك لاينفي أن تكون للألفاظ والمعاني حدودها ليحسن الخطاب ، فاشترط الجاحظ فيه «تخيّر اللفظ في حسن الإفهام» [225] ، ويعني

ذلك التأنق في اللفظ دون أن يجور هذا على وضوحه ، ولايتأتى أمر البلاغة بالإطالة والإسهاب وإلا فقد الكلام صفة البلاغة ، فطالب الجاحظ الأديب بالإيجاز ، وهذا ما عناه بقوله : «الإيجاز هو البلاغة» [٢٢٦] ، وهو يقصد طبعاً الإيجاز الموحي ، والمكثف على وضوح وظهور ، والمنسكب في الوقت ذاته في وعاء من لغة اللسان العربي ، عفويّة وسليمة على ما تضمنه جواب صُحار عندما سأله معاوية[٢٢٦ مكرر] : (ما تمدّون البلاغة فيكم ؟ قال : الإيجاز . قال له معاوية : وما الإيجاز ؟ قال صُحار : أن تجيب فلا تبطئ ، وتقول فلا تخطئ» [٢٢٧].

واحتفل البلاغيون بتقسيمات الكلام وفق صلته بالمعنى، وجعلوا البلاغة ثلاثة مذاهب يقصد في استعمالها : المساواة ، والإشارة ، والتذييل.

فالمساواة : أن يكون اللفظ كالقالب للمعنى لاينفضل عليه ، ولاينقص عنه ، والإشارة : أن يكون اللفظ مشاراً به إلى المعنى كاللمحة الدّالة . والتذييل : إعادة الألفاظ المترادفة على المعنى الواحد بعينه [٢٢٨].

وتحدثوا عن الإيجاز والاطناب والمساواة ، فامتدحوا في البلاغة الإيجاز ، وهو أداء المقصود من الكلام بأقل من عبارات متعارف الأوساط ، والإطناب هو أداؤه بأكثر من عبارته ، سواء كانت القلّة أو الكثرة راجعة إلى الجمل ، أو إلى غير الجمل [٢٢٩].

وبقيت المساواة ، وتعني لديهم جعل كلام الأوساط على متعارفهم في التأدية للمعاني فيما بينهم ، ويقاس الإيجاز والإطناب إلى هذه الأوساط المتعارفة التي تساوي ألفاظها معانيها ، وهي التي قال عنها السكاكي : إنها قسم من الكلام يمكن تسميته «متعارف

الأوساط» ، وهو باب في البلاغة ولايحمد منهم ولايذم [٢٣٠] ، ولذلك امتدحوا من البلاغة ما يخرج على هذه المساواة ويعدل به عنها ، ذلك أن المساواة لاتعني غير تأدية المعنى بالألفاظ المتعارف عليها بمقدار أصل المراد [٢٣١].

ووفقاً لذلك لم يرتض البصريون ما ذهب إليه الكوفيون حين فسّروا «أفعِل به» على أنه باقٍ على صيغته ومعناه ، وهو «الأمر» ، على حين رأى البصريون أن فيه نوعاً من حمل اللفظ على المعنى ، فهو وإن دل في لفظه على الأمر إلا أن معناه مختلف.

وقد ربطوا هذا التفسير بمسألة جمالية جعلوها حاملاً لخروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر ، فقرر ابن النحاس في التعليقة « أن حمل اللفظ على المعنى إنما هو لمسألة معنوية خالصة ، ذلك أن اللفظ إذا احتيج في فهم معناه إلى إعمال فكر كان أبلغ وأكد مما إذا لم يكن كذلك ، لأن النفس حينئذ تحتاج في فهم المعنى إلى فكر وتعب فتكون به أكثر كلفاً وضِنه مما إذا لم تتعب في تحصيله» [٢٣٢].

وكان مذهب الكوفيين في هذه المسألة تمسكاً بالظاهر ، على حين رأى البصريون أن ذلك يبعدنا عن طبيعة اللغة التي ليست أداة جامدة ، وإنما هي متفاعلة مع الإنسان الذي ينطق بها ، ويحمل ألفاظها على المعاني التي يريدها .

لذلك كان التأويل أهم وسيلة استعملها النحاة لردّ الكلام إلى أصله ، وذلك حين يكون ظاهر اللفظ موحياً بالانحراف عنه ، وعندما يلجأ النحاة إلى هذه الوسيلة فإنهم يؤكدون فكرة وجود الأصول ، وفكرة الخروج عليها ، وكان الوصول إلى أصل المعنى هاديهم في ذلك التأويل ، وقد بين ابن السرّاج هذه المسألة حين تحدث عن كلمة «أعمى» في الآية الكريمة : ﴿ومَنْ كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا﴾ [٢٣٣] ، فبيّن أوجه دلالة

الكلمة من خلال البحث في قياسها إلى القاعدة ، فرأى أنّ فيها وجهين : «أحدهما : أن يكون من عمى القلب ، وإليه ينسب أكثر الضلال ، فعلى هذا نقول : ما أعماه كما نقول : ما أحمقه . الوجه الآخر : أن يكون من عمى العين فيكون قوله : «فهو في الآخرة أعمى » لايراد به : أنه أعمى من كذا وكذا ، ولكنه فيها أعمى كما كان في الدنيا أعمى ، وهو في الآخرة أضل سبيلا ، وكل فعل مزيد لايتعب منه ، نحو قولك : ما أموته لمن مات ، إلا ان تريد : ما أموت قلبه ، فذلك جائز» (٢٣٤).

وبيّن بذلك اتساق الكلام مع القاعدة ، وصحح المعنى ، وجعل ما ينبئ ظاهره بالخروج عن الأصل متسقاً مع القاعدة والمعنى في آن واحد .

وفسّرت المعاني تبعاً لهذه النظرة إلى الانحراف عن الأصل ، ولم ينظر إلى القاعدة النحوية على أنها أمر ثابت لامحيد عنه ، فتدل الاصطلاحات فيها على ما في الكلام من معنى ، وإنما أوّلت المعاني وفق ما يقصده المتكلم . من ذلك ما ذكره إبن جني في قول رؤبة :

ياربّ إن اخطأت أو نسيت   فأنت لاتنسى ولاتموت

حيث ذكر أن « حقيقة الشرط وجوابه ، أن يكون الثاني مسبباً عن الأول ، قوله : إن زرتني أكرمتك.

فالكرامة مسببة عن الزيارة ، وليس كون ا لله سبحانه غير ناس ولا مخطئاً أمراً مسبباً عن خطأ رؤبة ، ولا عن إصابته ، إنما تلك صفة له – عز اسمه من صفات نفسه ، لكنه كلام محمول على معناه، أي أن أخطأت أو نسيت فاعف عني لنقصي وفضلك ، فاكتفى بذكر الكمال والفضل – وهو السبب – من العفو وهو

المسبب » [٢٣٥]، فحمل الكلام على المعنى دون اللفظ ، لأن حمله على المعنى وهو الأصل ، أصحّ من حمله على اللفظ . فكانت قضية اللفظ والمعنى من المسائل المهملة التي بحثها علماؤنا في أثناء دراستهم لمقاصد المتكلم أو صانع النص ، وهي أدخل في باب الأصل والانحراف عنه.

• **الاتساع :**

لا نجد في كتب النحاة واللغويين والبلاغيين مفهوماً محدداً للاتساع ، ذلك أنهم حملوا عليه أية صيغة تركيبية لاتسير وفق الأصول التي قرروها ، كما حملوا عليه أي نوع من العدول عن الدلالات الأصلية للكلام . ويشمل هذا كله الحذوف ، وطرائق التعبير عن المعنى بصيغ تركيبية خاصة ، لها دلالاتها وفق طبيعة صياغتها ، وما اعتراها من تغيير أو خروج عن الأصل .

وكانت الحذوف من أهم ما علّق عليه النحاة أصولهم لرد الكلام إلى أصله ، فاعتمدوا في ذلك على قياس الكلام المنطوق إلى أصله لمعرفة ما سقط منه ، وكان أصل المعنى أو أصل القاعدة في هذا كله معياراً لهم . وقد فرّق ابن هشام بين الحذف كما ينظر إليه النحوي وبين الحذف كما ينظر إليه المفسر أو البياني ، ذلك أن كلاً منهم له طبيعة بحث يجري عليها ، فنصّ على أن «الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة ، وذلك بأن يجد خبراً بدون مبتدأ أو بالعكس ، أو شرطاً بدون جزاء أو بالعكس ، أو معطوفاً بدون معطوف عليه ، أو معمولاً بدون عامل» [٢٣٦].

ويعني ذلك أن على النحوي أن يعيد بناء التركيب اللفظي ليتسق مع أصل القاعدة ، وليس عليه أن ينظر في مستتبعات التركيب ، وما يحتمله من المعاني ، فرفض قول النحاة في نحو قوله تعالى : ﴿سرابيل تقيكم الحرّ﴾(٢٣٧) :

إن التقدير : والبرد . ذلك أن هذا من عمل المفسّر لاعمل النحوي (٢٣٨).

ورفض كذلك تدخل النحوي في صنعة البيانيين الذين ينظرون إلى الحذوف نظرة جمالية ، ولذلك لم يقرّهم على قولهم : « يحذف الفاعل لعظمته وحقارة المفعول أو بالعكس للجهل به أو للخوف عليه أو منه ونحو ذلك ؛ فإنه تطفل منهم على صناعة البيان»(٢٣٩).

ووضعوا لتقدير المحذوف ومكانه في التركيب قواعد خاصة ، فرأوا أن « القياس أن يقدّر الشيء في مكانه الأصلي ، لئلا يخالف الأصل من وجهين : الحذف ووضع الشيء في غير محله» (٢٤٠). وقد خالفهم في هذه القاعدة البيانيون حين نظروا إلى الحذف على أنه صيغة تعبيرية مفادها تقوية الكلام وتوكيده ، ولذلك لم يراعوا ما قال به النحاة ، وقدروا للمحذوف موضعاً في التركيب متسقاً مع دلالة الحذف التي جرى عليها التركيب (٢٤١). ورأى النحويون أن تغيير موضع المقدر الأصلي يكون عند تعذر الأصل أو لغرض معنوى (٢٤٢).

وراعو في ذلك أمرين معاً ، هما : أصل القاعدة والمعنى ، ومن مراعاتهم أصل القاعدة قولهم في قراءة الحسن وابن اسحاق لما في الآية الكريمة : «وأما ثمود فهديناهم» (٢٤٣) بنصب ثمود ، ورأوا أنه وجه ، والرفع أجود منه ، وعللوا للرفع بأن «أمّا» تطلب الأسماء

وتمتنع من الأفعال ، فهي بمنزلةالصلة للاسم ، فلا يصح : «أمّا ضربتَ فعبد الله» [٢٤٤] ، ولذلك وجب تقدير الفعل المحذوف مؤخراً ليتسق التقدير مع القاعدة.

أمّا مراعاة المعنى فنجد مثاله في «البسملة» ، فقدر الزمخشري متعلق «الباء» مؤخراً ، لأن قريشاً كانت تقول : باسم اللات والعزى نفعل كذا ، فيؤخرون أفعالهم عن ذكر ما اتخذوه معبوداً لشأنه بالتقديم ، فوجب على الموحد أن يعتقد ذلك باسم الله تعالى فإنه الحقيق بذلك [٢٤٥] ، ولذلك جعل التقدير : بسم الله أقرأ أو أتلو ، لأن الذي يلي التسمية مقروء ، كما أن المسافر إذا حلّ أو ارتحل فقال : بسم الله والبركات ، كان المعنى : بسم الله أحلّ ، وبسم الله أرتحل [٢٤٦] . ويعدّ هذا التقدير تنبيهاً على أن المعتبر خصوص المعنى لا اللفظ [٢٤٧].

على حين ذهب البيانيون إلى النظر إلى المعنى دون أصل القاعدة ، فقدروا المفسَّر في نحو «زيداً رأيته» مؤخراً عنه على خلاف القاعدة النحوية ، وقالوا : لأنه يفيد الاختصاص حينئذ [٢٤٨].

وجعلوا للحذف دلائل كثيرة ، منها : مايدل العقل على حذفه ، والمقصود الأظهر على تعيينه ، كقوله تعالى : ﴿حرمّت عليكم الميتة﴾ [٢٤٩] ، والمقصود الأظهر من هذه الأشياء كلها [٢٥٠] . والثاني ما يدل عليه العقل بمجرده : كقوله تعالى : ﴿وجاء ربك﴾ [٢٥١] ، تقديره وجاء أمر ربك أو عذاب ربك أو بأس ربك [٢٥٢] ، والثالث : ما يدلّ عليه الوقوع كقوله تعالى ﴿ وما أفاء الله على رسوله منهم ﴾ [٢٥٣] ، تقديره : وأي شيء أفاء الله على رسوله من أموالهم ، ويدل هذا المحذوف أن رسول الله صلى الله

عليه وسلم لم يملك رقاب بني النضير ، ولم يكونوا من جملة الفيء وأن الذي أفاءه الله عليهم إنما كان أموالهم [٢٥٤]. والرابع : ما يدل العقل على حذفه والعادة على تعيينه كقوله تعالى حكاية عن امرأة العزيز ﴿فذلكن الذي لمتنّني فيه﴾ [٢٥٥] ، دلّ العقل فيه على الحذف لأن اللوم على الأعيان لايصحّ ، وإنما يلام الإنسان على كسبه وفعله ، فيحتمل أن يكون المقدّر لمتنّني في حبه [٢٥٦].

وتعد هذه الدلائل أدخل في بحث «فهم النص» ، ذلك أن البحث عن الصيغة الأصلية للكلام تحوّل في هذه المواضع إلى عمل عقلي يصل اللغة بالمعنى ، وهذا أقرب إلى ما راعاه البيانيون لا النحويون .

ميّزوا بين الحذف والإضمار ، ويفهم من كلام ابن السراج على الإضمار أنه حذف ، بيد أننا نترك ما عمل فيه العامل على حاله في التركيب [٢٥٧] ، كالمضمر المستعمل إضهاره ، ويجوز إذا علمت أن الرجل مستغن عن لفظك بما تضمره ، فمن ذلك ما يجري في الأمر والنهي ، وهو أن يكون الرجل في حال ضرب ، فتقول : زيداً ، ورأسّه ، تريد : اضرب رأسه [٢٥٨].

أمّا الحذف فهو أن تقيم المذكور مقام المحذوف وتعربه بإعرابه، ويبقى العامل في هذا الباب بحاله ، وإنما تقيم فيه المضاف إليه مقام المضاف ، أو تجعل الظرف يقوم مقام الاسم [٢٥٩].

وعرّف «الاتساع» بأنه ضرب من الحذف ، وذهب إلى أنه كثير في كلامهم وأكثر من أن يُحاط به [٢٦٠]. والحقيقة أن الحذف ضرب من الاتساع كما يظهر من كلامهم على «الاتساع».

وقد كان حديثهم عن اتساع الحذف متصلاً بالإيجاز والاختصار ، وكثيراً ما ذكره سيبويه عبارة «سعة الكلام» مع

«الاختصار» [٢٦١] . وكان الاتساع في «الظروف» من أوسع أبواب الاتساع والحذف ، فقدر سيبويه للمصدر الذي جاء ظرفاً زمناً محذوفاً ، كقولنا : مقدَم الحاج ، وخفوقَ النجم جواباً لمن سأل: متى سير عليه؟وتقدير ذلك:زمن مقدم الحاج ، وحين خفوق النجم،ويكون هذا الكلام على سبيل السعة والاختصار.[٢٦٢] .

وجعلوا من الحذف في التركيب وإقامة المضاف إليه مقام المضاف ، قول الله تعالى ﴿واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها﴾ [٢٦٣] ، فأوّل سيبويه الآية على حذف المضاف ، فقال: «إنما يريد أهل القرية ، فاختصر ، وعمل الفعل في القرية كما كان عاملاً في الأهل لو كان هاهنا» [٢٦٤].

وحملوا على هذا الحذف قول العرب «بنو فلان يطؤهم الطريق» ، فقال سيبويه : «يريد أهل الطريق» [٢٦٥]. وقد جعل البلاغيون هذه الحذوف في المضاف نوعاً من المجاز لأنه نقل عن إعرابها الأصلي إلى غيره [٢٦٦] .

وقد يكون تقدير المحذوف تصحيحاً للمعنى ، واللفظ لايحتمله، فيستعمل الفعل في اللفظ لافي المعنى اتساعاً في الكلام وإيجازاً واختصاراً ، «فمن ذلك أن تقول على قول السائل : كم صيدَ عليه؟ وكم غير ظرف لما ذكرت لك من الاتساع والإيجاز ، فتقول : صيدَ عليه يومان . وإنما المعنى صيدَ عليه الوحش في يومين، ولكنه اتسع واختصر»[٢٦٧] .

ولما كان الأمر على هذا النحو ، فإن تقدير أصل المعنى قد يحمل على عدم الرضا بما في ظاهر اللفظ ، فتعاد صياغة العبارة لتقدير مقصد المتكلم وفق ذلك ، مع العلم أن الصناعة النحوية تقبل الصياغة المنطوقة ، وهي التي وقع فيها الحذف ، من ذلك قول

سيبويه : « ونقول على قول السائل : كم ضربة ضرب به ؟ وليس في هذا إضمار شيء سوى كم ، والمفعول : كم ، فتقول : ضُرب به ضربتان ... فجرى على سعة الكلام والاختصار ، وإن كانت الضربتان لاتضربان ، وإنما كان المعنى : كم ضرب الذي وقع به الضرب من ضربة ، فأجابه على هذا المعنى ولكنه اتسع واختصر»[٢٦٨] ، فالصناعة على جعل «ضربتان» نائباً عن الفاعل ، ولكن المعنى لايقوم بذلك.

ومن أهم ما ذكره النحويون في باب المحذوف ، وعوّل عليه البلاغيون في كتبهم مبحث حذف «المفعول به» ، وذكر ابن يعيش أن حذفه على ضربين : أحدهما أن يحذف وأن كان الفعل يقتضيه، فيكون سقوطه لضرب من التخفيف ، وهو في حكم المنطوق به . والثاني : أن تحذفه معرضاً عنه البتّة ، ويكون الغرض منه الإخبار بوقوع الفعل من الفاعل من غير تعرّض لمن وقع به الفعل ، فيصير من قبيل الأفعال اللازمة [٢٦٩] . ولا يكون له بذلك مفعول لفظاًوتقديراً ، وهو كقولهم : فلان يحلّ ويعقد ، ويأمر وينهي ، ويضرّ وينفع [٢٧٠].

والعبرة البلاغية من هذا الحذف إثبات المعنى في نفسه للشيء، من غير أن تتعرض لحديث المفعول . من ذلك قوله تعالى : ﴿ قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون﴾[٢٧١]. المعنى : هل يستوي من له علم ومن لاعلم له . من غير أن يقصد النصّ على معلوم [٢٧٢].

وانطلق البحث عن المفعول به على هذا النحو مما أصّله النحاة بما وجدوه من فروق بين المعنى حين الاقتصار على الفاعل في التركيب ، وحين ذكر المفعول به ، فميزوا بين حالتي المعنى وقالوا :

«إذا قلت : ضرب عبد الله زيداً ، فإن شئت قلت : ضربَ عبدُ الله ، فعرّفتني أنه قد كان منه ضرب ، فصار بمنزلة : قام عبدُ الله ، إلا أنك تعلم أن الضرب قد تعدّى إلى مضروب ، وأن قولك : «قام» لم يتعد فاعله ، فإن قلت : ضرب عبد الله زيداً - أعلمتني من ذلك المفعول » [٢٧٣]؟ ولذلك كان حذف المفعول مضطرداً في كل موضع كان القصد فيه أن تثبت المعنى في نفسه فعلاً لشيء، وأن تخبر بأن من شأنه يكون منه ، أو لايكون إلاّ منه ، أو لايكون منه ، فإن الفعل لايعدّى هناك ، لأن تعديته تنقض الغرض وتغيّر المعنى [٢٧٤].

فاتصل على هذا النحو حذف المفعول به بالغرض المعنوي ، وهو غرض بلاغي ، وتقدير المفعول به حاصل في ذلك كله لإعادة تركيب العبارة وفق أصلها المتصور ، وما الحذف إلا عمل مقصود قام به المتكلم ليؤدي هذا الغرض الذي رمى إليه . فتحقق بذلك الغرض من الكلام ، وهو جعل الألفاظ دالّة على المعاني بالتصرف والحذف.

وقد جعل هذا الحذف للدلالة على الغرض المعنوي على نوعيه: أحدهما ظاهر جليّ لاصنعة فيه كقولهم : «أصغيت إليه» ، وهم يريدون «أذني» و«أغضيت عليه» ، والمعنى «جفني».

والآخر خفيّ تدخله الصنعة ، فيتفنن ويتنوع ، ومنه أن تذكر الفعلَ وفي نفسك له مفعول مخصوص قد علم مكانه ، أمّا لذكره أو دليل حال إلا أنك تنسيه نفسك وتخفيه وتوهم أنك لم تذكر ذلك الفعل إلا لأن تثبت معناه من غير أن تعدّيه إلى شيء أو تعرّض فيه لمفعول ، ومثاله قول البحتري :

شجوُ حسّاده وغيظ عداه ... أن يرَى مبصرٌ ويسمع واعِ

والمعنى ، لامحالة : أن يرى مبصرٌ محاسنه ، ويسمع واعٍ أخباره وأوصافه ، فحذف مفعول يرى ، ويسمع للحصول على معنى شريف وغرض خاص (٢٧٥) .

وقد يكون حذف المفعول به المعلوم المقصود لأجل اثبات الفعل للفاعل وتوفير العناية لذلك ، ومثاله قول عمرو بن معد يكرب :

فلو أن قومي أنطقتني رماحهم　　　نطقت ولكن الرماح أجرّتِ

فأجرّت : فعل متعد ، ولوعداه الشاعر لما عداه إلا إلى ضمير المتكلم ، بيد أن تعديته لفظاً تنتقض الغرض من الحذف وهو أن يثبت أنه كان من الرماح إجرار وحبس للألسن عن النطق ، ولو ذكره لتوهّم السامع أنه لم يعن بأن يثبت للرماح إجراراً ، بل الذي عناه أن يبين أنها أجرّته (٢٧٦) .

ولذلك كان الحذف في المفعول به لأحد الأوجه البلاغية التي يتم بها التعبير عن المعاني ، وكان دأب النحاة والبلاغيين مستمراً في البحث عن المحذوف وتقديره واكتشاف الدلائل المعنوية التي يمكن أن يخرج إليها واختصار الكلام وإيجازه على طريق الاتساع بالحذف .

أمّا جوانب الاتساع الأخرى ، تلك التي كانت أساساً لصنع ماسماه علماء التركيب العربي «المجاز» فأهمها أن «الاتساع» قد يحصل في المصادر فينصب المصدر مفعولا به على التوسع والمجاز ، ويعلل هذا بأن الفعل حين يبنى للمجهول يحل المصدر محل نائب الفاعل ، فنقول : ضُربَ ضربٌ شديدٌ ، ذلك أن جعل المصدر نائبا عن الفاعل فرع على نصبه نصب المفعول به (٢٧٧) .

وتنبّه سيبويه على جوانب أخرى من «الاتساع» في الكلام قاسها على الاتساع في الظرف ، وكلها تؤول إلى ضرب من استعمال اللغة ينحرف عن الأصل فيردّ إليه ، فتقول العرب : أدخلُ فوه الحجر متسعين في التركيب ، وأصله : أدخل فاه الحجر ، ويشبه هذا قولهم : أدخلت في رأسي القلنسوة ، وأصله : أدخلت في القلنسوة رأسي (٢٧٨).

وعدّ ابن قتيبة هذا الكلام نوعا من الكلام المقلوب ، وهو أن يقدّم مايوضحه التأخير ، ويؤخر مايوضحه التقديم . ومن أمثلته في التنزيل قوله تعالى : ﴿فلاتحسبنّ الله مُخْلِفَ وعدِه رسلَه﴾ (٢٧٩)، أي مخلف رسله وعده ، لأن الإخلاف قد يقع بالوعد كما يقع في الرسل ، فتقول : أخلفت الوعد ، وأخلفت الرسل (٢٨٠) ، وهو في الشعر كثير (٢٨١) .

وحمل على هذا القلب – وهو من باب الاتساع – قوله تعالى: ﴿ ومثل الذين كفروا كمثل الذي يَنعِقُ بما لايسمع إلا دعاء ونداء﴾ (٢٨٢)، ذلك أن التشبيه لم يأت لتشبيه الكفار بما ينعق ، وإنما شُبهوا بالمنعوق به ، فيكون المعنى : مثلكم ومثل الذين كفروا كمثل الناعق والمنعوق به الذي لايسمع ، فاختصر إيجازاً واتساعاً ، لأن الغنم هي التي لاتسمع ، والعرب تريد الشيء فتحول إلى الشيء من سببه ، فذكر الناعق ودلّ به إلى المنعوق به (٢٨٣) .

بيد أن ابن السراج لم يكتف بما قاله النحاة والمفسّرون ، بل ذهب في هذا الاتساع مذهباً آخر ، وقد نظر فيه إلى مافي الكلام من عمل فني ، فأوّله ، واستخلص منه الصنعة ، فوقف عند قول الشاعر خداش بن زهير :

وتُركب خيلٌ لاهوادة بينها ٠ وتعصى الرّماح بالضياطرة الحمرُ

وهو البيت الذي توقف عنده ابن قتيبة ، وأتى به شاهدا على «القلب» ، إلا أنــه جمله «من المقلوب ماقلب على الغلط »[٢٨٤]، ورواه ابن السرا ج «وتشقى الرماح» ، و لم يرتض جمعله على القلب فرأى أن المعنى يحتمل غير ماقالوا ، وحمله على السعة والتمثيل ، فيكون المعنى : قد شقي الرمح بأبدان هؤلاء ، وكقولهم: أتعبت سيفي في رقاب القوم ، إني فعلت به ماذا فعل بمن يجوز عليه التعب تعب[٢٨٥] .

وهذه النظرة من ابن السراج توحي بما كان ينظر إليه هؤلاء النحاة من دقة إلى الصيغة الكلامية ، فيحملونها على التأويل ، ومهّدوا بذلك لمن بعدهم في أبحاث المجاز والاستعارة .

ولذلك فإن كلمة «السعة» و «الاتساع» لم تكن تعني لديهم شيئاً محدداً، بل إنها تضم في دلالتها كثيراً من طرائق التعبير التي يخرج بها المتكلم على السنن الأصولية ، ويدلنا على هذا ماشار إليه سيبويه حين جعل قوله : «للك فيه أب » نوعاً من الاتساع ، فقد شبه الرجل في حنانه تجاه المخاطب بالأب وأجراه مجراه[٢٨٦] ، وجعل الصيغة المجازية من الصيغ التي تعبر عن المعنى الأصلي ، وهو الدلالة على الموضع والمستقر من الأرض ، لكنه قد يستعمله استعمالاً مجازياً فيقول : هو دونك في الشرف ، ويشبه هذا نقل الدلالات من معانيها الأصلية الوضعية إلى معان مجازية كقولنا : أنه لصلب القناة ، وأنه لمن شجرة صالحة[٢٨٧] . ومدار الأمر في هذه التعابير على الاتساع في الكلام[٢٨٨] .

ولهذا كله فإنّ ابن جنّي جعل المجاز يقع ويعدل به عن الحقيقة

لمعان ثلاثة ، وهي الاتساع والتوكيد والتشبيه ، فإن عُدِم هذه الأوصاف البتّة ، ويعني ذلك أن الاتساع لايدل على طريقة واحدة في الكلام بقدر مايدل على تصرف المتكلم لأغراض معنوية (٢٨٩) .

• **التضمين :**

عدّ ابن جنّي البحث في «التضمين» نوعاً من تصحيح الكلام، ذلك أن العرب قد تستعمل الحروف بعضها مكان بعض . بيد أن بعض الناس يطلقون الكلام في هذه المسألة دون قيد ، فيقولون : إنّ «إلى» تكون بمعنى «مع» ، ويحتجون لذلك بقول الله سبحانه «من أنصاري إلى الله» (٢٩٠) ، أي مع الله . ويقولون : إن «في» تكون بمعنى «على» ويحتجون بقوله عزّ اسمه «ولأصلبنّكم في جذوع النخل» (٢٩١) ، أي عليها .... (٢٩٢) .

غير ان هذا وإن كان غير مدافع ، إلا أنه يؤخذ بحذر خو[illegible] من إيقاعه في كل موضع ، فإنّ الحرف «يكون بمعناه في مو[illegible] دون موضع ، على حسب الأحوال الداعية إليه والمسوغة له [illegible] في كل موضع وعلى كل حال فلا» (٢٩٣) .

وجعل بحث التضمين نوعاً من الاتساع الذي يعد العرب في كلامها ، ذلك إن الفعل إذا كان بمعنى فعل أحدهما يتعدى بحرف ، والآخر بآخر فان العرب قـ[illegible] أحد الحرفين موقع صاحبه إيذاناًبأن هذا الفعل في مـ[illegible] فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد مع ماهو في معناه الله عزّ اسمه : ﴿ أحلّ لكم ليلة الصيام الرّفث إلى نسائ[illegible] وأنت لاتقول : رفثت إلى المرأة ، وإنما تقول : رفثت به لكنه لما كان الرّفث هنا في معنى الإفضاء، وكنت تعدّي

«إلى» كقولك أفضيت إلى المرأة ؛ جئت بـ «إلى» مع الرفث ، إيذاناً وإشعاراً إنه بمعناه [٢٩٤].

فالمسألة ليست في استعمال حرف مكان حرف لغير سبب ، وإنما هي في الفعل الذي حمل معنى آخر ، وقد دلت على معناه الجديد قرينة لفظية هي حرف الجر الذي تعدى به .

ولايعني ذكر «التضمين» في الفعل إنه وقف على هذا النوع من الكلمات،وإنما يدخل التضمين في أنواع أخرى أيضاً ، من ذلك أن ابن يعيش قدّر أن تكون أسماء الاستفهام «مَنْ» و «كم» متضمنة معنى الهمزة «ولايجوز ظهور الهمزة مع (من) و(كم) لّما تضمنا معنى الهمزة صارا كالمشتملين عليها ، فظهور الهمزة حينئذٍ كالتكرار [٢٩٥] .

وعلل بناء الظرف «أمس» لتضمنه لام المعرفة وبها صار معرفة «والاسم إذا تضمن معنى الحرف بني وكان حقّه تسكين الآخر على مايقتضيه البناء وإنما التقى في آخره ساكنان وهما السين والميم فكسرت السين لالتقاء الساكنين» [٢٩٦] .

وإذا كان التضمين يدخل الأدوات كما يدخل الأسماء فدخوله الأفعال أظهر لوجود قرائن لفظية توضحه ، ومنها التعدية بحرف جر ، ومنها إن الفعل قد يتضمن معنى فعل آخر فيتعدى تعديته . من ذلك ماذكره الزمخشري في قوله تعالى : ﴿ولاتمدَّن عينيك إلى ما متّعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا﴾ [٢٩٧] حيث يقول : «فإن قلت : علامَ انتصب «زهرة» قلت: على أحد أربعة أوجه ... وعلى تضمين متعنا معنى أعطينا وخوّلنا» [٢٩٨] ، وهذا التضمين سمح للفعل بأن يتعدى إلى مفعولين بدّل تعديه إلى مفعول واحد .

ولذلك فهم الزمخشري التضمين في الفعل على نحو عام و لم يخصصه بتعديه بحرف من حروف الجر ، فقال : «من شأنهم أنهم يضمنون الفعل معنى فعل آخر فيجرونه مجراه ويستعملونه استعماله مع ارادة معنى التضمين» [٢٩٩] . وعلى هذا النحو فهم الكفوي التضمين في الفعل فجعله إشراب معنى فعل لفعل ليعامل معاملته [٣٠٠] .

بيد أن الزمخشري مثله مثل ابن جنّي تنبّه على مسألة هامة في هذا الموضوع ، وهي « إرادة معنى التضمين » فكما إن ابن جنّي لم يتسمّح في فهم استعمال الحروف بعضها مكان بعض ، بل جعل ذلك موقوفا على المعنى ، وهو مقصد المتكلم ، فإن الزمخشري أوقفه على الارادة .

ولما كان مدار التضمين على المعنى فإنّ على دارسه أن يلاحظ قيمته البلاغية لأن المتكلم أو صانع النص لايأتي به عبثاً أو يكون مجيئه في كلامه خطلاً ، وإنما وقفُ التضمين على الارادة يستدعي غرضاً بلاغياً نبّه عليه الزمخشري حيث يذكر أن «الغرض في التضمين إعطاء مجموع معنيين وذلك أقوى من اعطاء معنى ، ألا ترى كيف رجع معنى " ولاتَعْدُ عيناك عنهم " [٣٠١] إلى قولك : ولاتقتحم عيناك مجاوزتين إلى غيرهم . " ولاتأكلوا أموالهم إلى أموالكم " [٣٠٢] أي ولاتضمّوها إليكم آكلين " [٣٠٣] .

والحقيقة إن هناك خلافاً بين النحويين والبيانيين في مسألة التضمين مردّها إلى طبيعة بحث كل منهم وهو خلاف يبدو وكأنه دفاع من البيانيين عن أصول قرروها وقواعد ارتضوها [٣٠٤] .

فعلى حين يذهب النحاة كما لاحظنا إلى أن التضمين في الفعل يعني اشرابَه معنى فعل آخر مما يجعله يأخذ حكمه في التعدي،

ذهب البيانيون إلى النظر في هذا الموضوع بنوع من التحكم فقرروا أنه على حذف العامل الذي يقدّر حالا هربا من جعل الفعل الذي ضمّن معنى فعل آخر نوعاً من المجاز لأنه بذلك يخرق ماقرروه من أنواع المجاز ، فذكر سعد الدين التفتازاني في حاشية الكشاف أن «الفعل المذكور إن كان مستعملاً في معناه الحقيقي فلادلالة على الفعل الآخر ، وإن كان في معنى الفعل الآخر فلا دلالة على معناه الحقيقي ، وإنْ كان فيهما جميعا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز . قلنا هو في معناه الحقيقي مع حذف حال مأخوذ من الفعل لآخر بمعونة القرينة اللفظية ، فمعنى يقلب كفيه على كذا ، نادماً على كذا ، ولا بدّ من اعتبار الحال، وإلا لكان مجازاً محضاً لاتضميناً » (٣٠٥).

وهذا مايمكن أن نسميه تحكيم القاعدة في المثال ، أو حمل الكلام على ماتريده القاعدة مع تعسف في النظر إلى النص ، وقياسه إلى القواعد بإهمال مقاصد المتكلم أو صانع النص . وهذا مانحا منه النحاة كابن جني ومن سار على نهجه ، والزمخشري الذي فهم القواعد دراسة تحليلية لاكتشاف جوانب الجمال في النص ، لاقواعد يحمل النص عليها ويسرف في تأويله للوصول إلى صحتها .

وقد تحول التضمين لدى بعض البلاغيين إلى نوع من أنواع المجاز ، فجعلوه على صورة تضمين اسم معنى اسم لإفادة معنى الاسمين ، فيعدّى تعديته في بعض المواضع ، كقوله تعالى ﴿ حقيق عليّ ألا أقول علىَ الله إلا الحق ﴾(٣٠٦) ، فضمن «حقيق» معنى «حريص» ليفيد أنه محقوق يقول الحق وحريص عليه ، ويكون على صورة تضمّن فعلٍ معنى فعلٍ لافادة معنى الفعلين ، فتعديه أيضا تعديته في بعض المواضع ، مثل قوله تعالى : ﴿لا تشرك بالله﴾(٣٠٧) ، فضمنّ لاتشرك معنى لاتعدل ، والعدل : التسوية ، أي لاتسوّ بالله شيئاً في العبادة والمحبة (٣٠٨) . وبذلك لم يعتد

هؤلاء يقضيه التقدير البياني واتخذوا إلى «التضمين» سبيل النحاة ، وجعلوا الكلمة تتحول دلاليا من معنى إلى آخر .

التقديم والتأخير :

لبحث التقديم والتأخير أهمية كبرى في دراسة التركيب العربي ، ذلك أنه دراسة للأسلوب نفسه أكثر منه دراسة للتركيب النحوي ، وهو لهذا الأمر مبني لدى العرب على اتجاه نفسي في تحليل الصيغة اللغوية ، مما يعني اهتماما واضحا بما يمكن للغة بتنظيمها داخل النسق من أن تحمله من مشاعر .

ويدخل هذا المبحث فيما يمكن أن نطلق عليه اسم «المتغيرات الأسلوبية» ، وبحث التقديم والتأخير نوع من هذه المتغيرات يتم على مستوى الجملة ، وهو مايسميه اللسانيون المعاصرون «نحو الجملة Sentance Grammar » (٣٠٩) .

وتختلف اللغات في وجود ظاهرة التقديم والتأخير فيها من حيث القلة أو الكثرة ، ذلك أنها تتمايز فيما تمتلكه مفرداتها داخل السياق من حرية في تغيير مواضعها ، أو ثبات هذه المواضع ، بيد أنه لاتوجد لغة من اللغات لاتمتلك هذه الحرية ، لكن واحدة تفضل الأخرى في مدى وجودها وكميته ، فعلى حين تمتلك اللغة العربية حرية واسعة في هذا المجال تقف الإنكليزية أمامها ممتلكة حرية أقل منها (٣١٠) .

ويرجع الفضل فيما تختص به العربية من حرية واسعة في ترتيب مفرداتها إلى ظاهرة الإعراب التي احتفظت بها منذ عهودها الأولى ، وقد فهم النحاة العرب هذه الظاهرة على أنها تسمح

للعربية بصياغة جملها وترتيب مفرداتها من غير موانع معنوية ، لأن سامعها يدرك مايعنيه المتكلم حين يتصرف بالجملة تقديماً وتأخيراً في مفرداتها . ففهم ابن جنّي أن الاعراب «هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ » (٣١١) ، ورأى أنه يمكن لسامع الكلام أن يفهم المعاني المقصودة أيّا كان ترتيب المفردات داخل السياق فيفهم قول القائل «أكرم سعيد أباه » و «شكر سعيداً أبوه» على أن الذي قام بالفعل في الجملة الأولى هو «سعيد» وأن «الأب» قد وقع عليه الفعل فهو مفعول به ، وعلى عكس ذلك في الجملة الثانية ، يفرّق بين الفاعل والمفعول به بوساطة رفع أحد الاسمين ونصب الآخر (٣١٢) دون أن يؤثر التقديم والتأخير على فهم السامع . وقد أشار إلى شيء من هذا ابن مالك أيضاً حيث جعل الإعراب مبيناً للمعنى الذي يحدث في الكلمة بالتركيب (٣١٣) .

وأدت هذه الملاحظة الهامة لدى النحويين العرب إلى ابتكار مفهوم «الرتبة المحفوظة» وعنوا بها دراسة مواقع الكلمات في الجملة بعضها من بعض من ناحية المستوى الصوابي (٣١٤) ، ويرجع اهتمامهم بهذه الظاهرة إلى نظرتهم إلى أن الاختلال فيها يؤدي إلى اختلال التركيب ، فهي قرينة لفظية تحدّد معنى الأبواب المرتبة بحسبها (٣١٥) ، ولذلك نبّه الزركشي «النحوي» في كتابه البرهان على ضرورة مراعاة الرتب المحفوظة ببيان مراتب الكلام «فإنّ مرتبة العمدة قبل مرتبة الفضلة ، ومرتبة المبتدأ قبل مرتبة الخبر ، ومرتبة مايصل إليه بنفسه قبل مرتبة مايصل إليه بحرف جر » (٣١٦) .

ووجد لديهم في مقابل مصطلح «الرتبة المحفوظة» مصطلح آخر هو «الرتبة غير المحفوظة » ، وتعني لديهم حرية المتكلم في تغيير مواضع الكلمات داخل السياق وفق قواعد لغوية مقررة (٣١٧) .

وقد جعل هذان المصطلحان التركيب العربي في حالتين : حالة ثبات لبعض أجزائه ، وحالة حركة لأجزاء أخرى منه ، وتعني حالة الثبات عدم جواز تقديم بعض أجزاء الجملة على بعضها الآخر، أمّا حالة الحركة فتنسمح بحرية التقديم والتأخير . ويبين هذا الأمر ماقررّه ابن السرّاج في كتابه «الأصول» حيث عقد باباً سماه « التقديم والتأخير » ، ووضع فيه أسس حالتي الثبات والحركة في داخل السياق ، فتحدث عن الأشياء التي لايجوز تقديمها ، وعن الأشياء الأخرى التي يجوز تقديمها ، فما يجوز تقديمه هو كلّ ماعمل فيه فعل متصرف ، أو كان خبراً لمبتدأ ، سوى بعض الاستثناءات ، أمّا مالا يجوز تحريكه من موضعه بالتقديم ، فهو ثلاثة عشر شيئاً ، مثل الصلة على الموصول والمضمر على الظاهر في اللفظ والمعنى ، إلا ماجاء على شريطة التفسير والصفة وما اتصل بها على الموصوف، وجميع توابع الاسم ، حكمها كحكم الصفة (٣١٨) .

وحافظ النحاة وفق مفهومي «الرتبة المحفوظة » و «الرتبة غير المحفوظة » على أصولهم المقررة ، وتقوم هذه الأصول على وجود نمط من التركيب الأصلي يقاس عليها الكلام ، يضع المفردات داخل السياق مواضعها ، ويرجع التصرف بهذه المواضع إليها ، فيتبين المتأمل ما اعترى الكلام من تغيير وفق هذا المعيار.

ولذلك تحدثوا عما ماسموه تقديم الكلام وهو في المعنى مؤخر، وتأخيره وهو في المعنى مقدم (٣١٩). وكان من معايرهم في ذلك إن العامل رتبته التقديم ، ثم تأتي بعده المعمولات (٣٢٠) ، فالجملة الفعلية - مثلاً - يكون ترتيبها على تقديم الفعل ، ثم يأتي بعده الفاعل ، ثم المفعول به (٣٢١) ، ولم يجوّزوا تقديم الفاعل على عامله (٣٢٢) ، على حين جوّزوا حرية الموضع للمفعول به ، فقدموه على الفاعل والفعل معاً (٣٢٣) .

ووضعوا معياراً لهذا التقديم والتأخير هو أمن اللبس بحيث تحفظ المراتب وفق أصولها إذا وقع في الجملة لبس حال دون تمييز الفاعل من المفعول ، ويكون ذلك عندما لايبين في الاسمين إعراب كقولنا : «ضرب عيس موسى» فوجب تقديم الفاعل في مثل هده الجملة حكماً ، أما عندما يؤمن اللبس وإن لم تبن علامات الاعراب ، جاز التقديم والتأخير كقولنا « كسرت الرحى العصا »، وقد علم إن العصا لاتكسر الرحى ، جاز التقديم والتأخير (٣٢٤)

.

وحين يخرج الكلام على أصل الترتيب في النسق يعمد النحوي إلى المعنى وهو الأصل الذي تبنى عليه الجملة ، فيجعل التقديم والتأخير طارئين ، والنّية إقامة الكلام على أصله .

فقد يجري تقديم المضمر على الظاهر في اللفظ ، بيد انه يعاد إلى المعنى ، فإذا هو مقدّم في اللفظ مؤخّر في معناه ومرتبته ، من ذلك قولك : «ضرب غلامَه زيد» فقدّم المفعول به المتصل بالضمير على الفاعل ، أمّا أصله فهو : «ضرب زيد غلامه» ، فقدمت ونيّتك التأخير ، ذلك إن مرتبة الفاعل قبل المفعول به ، فحين قدمت المفعول به عن رتبته – وهي التأخير – لزم أن تدرك المعنى والأصل والرتبة لتعرف العبارة (٣٢٥) .

وقد نهج البلاغيون في هذا البحث نهج النحاة ، فاعتمدوا على فكرة الأصل ، وهو الرتبة المحفوظة ، بيد أن اهتمامهم انصبّ على (الرتبة غير المحفوظة) ، لإنها هي التي تمنح المتكلم أو الكاتب أو الشاعر حرية في التعبير (٣٢٦) .

وكان سعي البلاغيين إلى «الرتبة غير المحفوظة» مردّه إلى أن هذه الرتبة خروج عن الأصل وعدول عنه ، وتدل نظراتهم إلى هذه

الرتبة على أنها مدار علم البلاغة ، ويدل على ذلك ما صرح به الزمخشري حيث ذكر مايتعلق ببحث التقديم والتأخير في البلاغة ، فقال : «إنما يقال مقدم ومؤخر للمزال لاللقارّ في مكانه » (٣٢٧) . فميز بين أبحاث النحاة وأبحاث البلاغيين الذين يهتمون بالرتبة غير المحفوظة وهي الخروج عن الأصل لدواع فنية جمالية .

وجعلوا فكرة النحاة القائلة : إن الشيء إذا قدم على غيره يكون في النية مؤخراً حفاظاً على الرتبة ، أحد معايير عملهم في النظر إلى فكرة التقديم والتأخير (٣٢٨) ، ذلك أن هذه النية عند النحاة تعني سعياً للحفاظ على الأصول المقررة . وأما البلاغي فإنه يحكم على الظاهرة وفق معيار آخر ، وهو النظر إلى التركيب جمالياً، فرأوا إن التقديم أحياناً لايكون على نية التأخير(٣٢٩)،مما يعني توجهاً مسبقاً نحو الخروج عن الأصل لما في ذلك من قيم جمالية.

وكان هاديهم في ذلك عبارة قالها سيبويه ، وهي : «كأنهم يقدمون الذي بيانه أهم لهم ، وهم ببيانه أعنى وإن كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم » (٣٣٠) ، فتحدثوا عن أصل آخر غير النية في ارجاع الألفاظ في النسق إلى رتبها ، وذكروا أن التقديم لما كان حقه التأخير فقد لايكون على نية التأخير ، ولكن على أن تنقل الشيء من حكم إلى حكم آخر (٣٣١) ، فيكون التقديم على هذه الصورة مقصوداً في بناء الجملة لمعنى يريده المتكلم ، ويبين هذا الأمر قولنا : «ضربتُ زيداً» و«وزيداً ضربته » فأنت «لم تقدم زيداً على أن يكون مفعولاً منصوباً بالفعل كما كان،ولكن على أن ترفعه بالابتداء، وتشغل الفعل بضميره، وتجعله في موضع الخبر له»(٣٣٢).

وهذا التقديم لم يجر من المتكلم وفي نيته التأخير والحفاظ على الرتبة ، وإنما قدم المفعول لمعنى ، وهو العناية والاهتمام ، وعلى هذا النحو يمكن فهم كلام سيبويه ، وهو فهم لكلام النحويين وتفريع

على أفكارهم وفق مايقتضيه علم البلاغة من إرادة الخروج عن الأصل ، لأنه عندهم معيار الجمال في الصياغة اللغوية .

ولذلك تختلف الصياغات باختلاف إرادة المعنى على قصد المتكلم ، فيقدم مارتبته التأخير لتحصل هذا القصد ، فإذا أراد أن يعبر عن وقوع فعل ما بإنسان بعينه من غير أن يبالي من أوقعه قدّم المفعول به على الفاعل فقال مثلاً: «ضرب زيداً رجل » ، ويستعمل هذه الصيغة خارجاً بها عن الأصل وهو «ضرب رجل زيداً» ، وذلك للمعنى الذي قصده « وهو الإخبار عن حصول الفعل في المفعول به من غير اهتمام بالفاعل ، لإنه يعلم أن الناس الذين يستمعون إليه يسرّون أو يهتمون بحصول الفعل في المفعول به من غير أن يعرفوا فاعله.

وعلى خلاف ذلك . فقد يقع فعل من انسان لايتنتظر منه أن يفعله كأن يقتل انساناً ما ، فإن أردنا الاخبار عن ذلك قدمنا الفاعل ، فقلنا : «قتل زيد رجلاً » ، ذلك إنما يعني المتكلم في هذه الصياغة ويعني السامعين أن يخبرهم بحصول الفعل من الفاعل ، فقدم الفاعل ،وجرى على الأصل ، لإن الأهمية ليست في وقوع الفعل على من وقع عليه ، بل في حصوله على من وقع منه [٣٣٣] .

ولذلك كان معيار الحفاظ على الأصل في السياق أو الخروج عنه هو الدلالة على معنى ما من المعاني ، وليس ذلك لمعيار آخر هو الحفاظ على الرتبة كما عند النحاة ، وإنما هو أمر مقصود من المتكلم لتقرير حكم ما .

ويبدو التقديم والتأخير – بذلك – صيغة اسلوبية خاصة لها معناها، كما إن لها دلالتها ، وخصائص تميزها ، مما يجعلها ظاهرة اسلوبية قد نجدها في العربية على نحو واسع بسبب حرية تركيب

السياق اللغوي ، وحرية رتب الكلمات فيها. بيد أن ذلك ليس يجري على حرية مطلقة [٣٣٤] ، وإن كان البلاغيون يرون إنها ظاهرة جمالية يمكن الاستفادة منها لتقدير قيمة التركيب من الوجهة الجمالية الخالصة .

الحمل على المعنى :

جعل النحاة أصل مسألة الحمل على المعنى يؤول إلى قضية اللفظ والمعني ، وذلك أنهم رأوا أن كلام العرب أنواع ، فمنه من طابق اللفظ المعنى ، وهو الصيغة الأصلية للكلام كقولنا : « جاء زيد» وهو أكثر الكلام ، وأصله ، ولكنّ بعض الكلام يتنازع فيه اللفظ والمعنيالدلالة ، وصياغة المعنى ، فقد تكون الغلبة للفظ فيغلب حكمه على المعنى ، ويكون ذلك في مسألة التقديم والتأخير نحو «علمت أقام زيدٌ أم قعد» ، وفي هذه الصيغة لايجوز لنا تقديم الجملة على «علمت» ، وإن كان مابعد علمت ليس استفهاماً ، لإن الهمزة فيه للتسوية ومعنى الجملة على التقديم ، ومن الكلام مايقدم فيه المعنى على اللفظ فيغلب حكمه ، نحو الاضافة للجملة الفعلية ، نحو :

على حين عاتبت المشيب على الصبا [٣٣٥] .

فاضاف الظرف إلى الفعل ، وقياس الفعل ألا يضاف إليه ، ولكن لوحظ فيه معنى المصدر فصحت الإضافة [٣٣٦] .

ويعني الحمل على المعنى على هذه الصورة العدول بالكلام عن طريقته إلى طريقة أخرى تصرفا في الفصاحة وتفننا في العبارة[٣٣٧] ، وهذا مايجعلهم يخرجون بالكلام عن أصوله إلى صياغة تنحرف عن الأصل لغرض معنوي خاص .

وقد جعله ابن جنّي أحد أنواع الكلام الذي نجده في القرآن الكريم وفصيح الكلام منثورا ومنظوماً ، وبيّن أنه أنواع عدة كتأنيث المذكر ، وتذكير المؤنث ، وتصور معنى الواحد في الجماعة، والجماعة في الواجد ، وفي حمل الثاني على لفظ قد يكون عليه الأول – أصلاً كان ذلك اللفظ أو فرعاً [٣٣٨] – ونتبين من كلام ابن جنّي على هذا الأسلوب أنه واحد من الأساليب العربية في التعبير عن المعنى ، وهو ذو أفانين كثيرة مما جعله يصفه بأنه «غور من العربية بعيد ، ومذهب نازح فسيح» [٣٣٩] .

وقد يصل الأمر بهذا النوع من الصياغة الكلامية إلى حد الإلغاز ، ذلك أن معرفة مقصد المتكلم يحتاج في فهمه إلى فضل تأمل ،وإعمال ذهن ، وقد أتى الزمخشري في أحاجيه على مثل هذا النوع من الكلام المعدول به عن طريقه ، فيأتي لفظه على معنى والمراد معنى آخر ، ومثل له بقولهم : «نشدتك الله لما فعلت » ، وجعل هذه الصيغة من الكلام المحرف عن وجهه المعدول عن طريقته ، وقد ذهب قائلوه مذهب ما أغربوا به على السامعين من أمثالهم ونوادر ألغازهم وأحاجيهم وملحهم ، ثم بين وجه عدله بأن الإثبات فيه قام مقام النفي ، والفعل مقام الاسم ، أمّا أصله فهو : «ما أطلب منك إلا فعلك» [٣٤٠] ، ويعني أنه أقيم الفعل في العبارة مقام الاسم ، فأقيم «فعلت» مقام «فعلك» [٣٤١] .

ويمكن أن نجعل ماذكره ابن جنّي عن أنواع الحمل على المعنى هادياً لنا في بحثه ، فندرسه عند أشهر باحثيه من نحاة ومفسرين وبلاغيين . ونبتدئ بحث هذه الطريقة الكلامية بمسألة التذكير والتأنيث .

فقد يستعمل اسم الاشارة «هذا » ، وهو للمشار إليه المذكر

للإشارة إلى المؤنث ، فيحتاج ذلك إلى التأويل على أن المشار إليه أنزل منزله المذكر ، وإن كان لفظه لفظ المؤنث ، ولذلك أوّل قوله تعالى : « فلّما رأى الشمس بازغةً قال : هذا ربي » [٣٤٢] ، فحملها الأخفش على «هذا الشيء الطالع ربيّ» ، ويعني ذلك تقدير محذوف على أن يبقى اسم الإشارة على أصل وضعه من الدلالة على المذكر [٣٤٣] ، وعلى هذا النحو جرى تأويل دخول اسم الاشارة المذكر في الآية على المؤنث عند ابن جنّي ، فجعل معنى قوله تعالى : هذا الشخص أو هذا المرئي ونحوه [٣٤٤] .

واتسع الأخفش في التأويل حفاظاً على أصل المعنى على عادة النحاة ، فأول الآية على أنه ظهرت الشمس وقد كانوا يذكرون الربّ في كلامهم ، قال لهم : «هذا ربي» ،وانما هو مثل ضربه لهم ليعرفوا إذا هو زال أنه لاينبغي أن يكون مثله إلهاً ، وليدلّهم على وحدانية الله [٣٤٥] ، فهو لم يقصد الإشارة إلى الشمس نفسها ، وإنما ذهب الكلام إلى الربّ .

ومثل ذلك ماكان من تأويلهم قوله تعالى : ﴿هذا بصائر من ربكم﴾ [٣٤٦] ، وقوله تعالى : ﴿هذا بصائرُ للناس﴾ [٣٤٧] . فذهب المفسرون في هاتين الآيتين مذهب أبي عبيدة ، وهو مذهب النحاة ، ونعني به التأويل لتثبيت القاعدة ، وحمل ظاهر الكلام على أصل المعنى ، وقد جعل أبو عبيدة «هذا» مشيراً إلى محذوف هو «القرآن» ، وشرح الآية الأولى بقوله : « هذا القرآن مايتلى عليكم، فلذلك ذكره » [٣٤٨] ، واستشهد على كلامه بقول الشاعر :

قبائلنا سبع وأنتم ثلاثة ... وللسبعُ أزكى من ثلاث وأكثرُ

وفسره على أنه ذكّر «ثلاثة» لأنه ذهب به إلى بطن أمه ، ثم أنثه لأنه ذهب به إلى قبيلة [٣٤٩] .

فالشاعر حمل كلمة «ثلاثـة» على معنيين مختلفين ، وحين نحمل الكلمة على معنى المذكر فإننا ندلّ بها عليه ، وإن حملناها على المؤنث دللنا عليه بما يناسبه ، ولذلك فاسم الاشارة جاء مذكراً، لأن كلمة بصائر ، ليست في الآية على معنى المؤنث ، وإنما هي محمولة على معنى الحجج والبيان والبرهان(٣٤٩ مكرر) ، فكأنه قال : هذا بيان أو برهان ، فذهب باللفظ إلى معنى المذكر وساغ الإشارة إليه بما يدل على المذكر وساغ الإشارة إليه بما يدل على المذكر . وهذا التأويل هو ماذهب إليه الطبري الذي قدر كلمة «القرآن» محذوفة (٣٥٠) ، وهو مذهب القرطبي (٣٥١) والألوسي في روح المعاني (٣٥٢) .

ونتبين من كلام أبي عبيدة وابن جنّي أن الحمل على المعنى هو نوع من تحميل اللفظة معنى على خلاف معناها الأصلي بالتذكير أو التانيث ، ويبين ابن جنّي ذلك من خلال شواهد عديدة، منها قول الحطيئة :

ثلاثـة أنفس وثـلاث ذَوْد

لقد جار الزمان على عيالي (٣٥٣)

حيث أوّل تأنيث العدد ثلاثة علىأن الشاعر حمل كلمة الأنفس التي مفردها نفس على الانسان ، فجعلها مذكرا، ولذلك خالف العدد معدوده (٣٥٤) .

ومن أنواع الحمل على المعنى إطلاق لفظ الواحد وإرادة الجمع ، فقد وردت بعض الصياغات وفيها استعمل لفظ الواحد وأريد الجمع ، كما وردت صياغات أخرى أطلق فيها لفظ الجمع وأريد الواحد والاثنان ، وهو نوع من الافتنان في اللفظ ، والتوسع في التعبير.

فقد قيل : «هو أحسن الفتيان وأجمله» ، فأفرد الضمير ، لأن

موضع الحديث عن الجمال الذي يتميز به فرد من بين الناس جميعا، ولذلك فإن الواحد يكثر في هذا الموضع ، وذلك لتميزه من الناس، وحمل على ذلك قول ذي الرّمة :

ومَيّةُ أحسن الثقلين وجهاً وسالفةً وأحسنه قذالا

فأفرد الضمير مع قدرته على الجمع ، لأن ذلك ليس موضع ضرورة شعرية ، وما فعل هذا إلا جرياً على عادة عربية ، وأسلوب معروف ، مما يدل على أنه قد قصد إلى ذلك قصداً ليميز حسن المحبوبة من الناس ، فكان قصده معنوياً وإفراده الضمير مراداً (٣٥٥) .

وقد حملت على هذا الموضع آيات كريمة منها قوله تعالى : ﴿نخرجكم طفلاً﴾ (٣٥٦)، وقد أوّلها أبو عبيدة على أن «طفلاً» جاء على لفظ الواحد وأريد به الجمع فهو في «موضع أطفال ، والعرب تضع لفظ الواحد في معنى الجميع» (٣٥٧)

وقد تحمل العرب في مقابل ذلك على المعنى أيضاً فتطلق لفظ الجمع وتريد به الواحد أو الأثنين . وحملوا على ذلك قوله تعالى: ﴿ وإن نَعْفُ عن طائفة منكم نُعَذّب طائفة ﴾ (٣٥٨)

وأولت الآية على إطلاق لفظ الجمع وإرادة الواحد ، ويدل على ذلك مناسبتها ، فقد كان رجل من القوم لايمالئهم على أقاويلهم في النبي صلى ا لله عليه وسلم ، ويسير مجانباً لهم ، فسماه ا لله جلّ ثناؤه طائفة وهو واحد (٣٥٩) ، وذلك لأنه مثل في ذاته طائفة تقابل الطائفة الأخرى .

والحقيقة أن الحمل على المعنى – كما يقول ابن جنّي واسع في هذه اللغة جداً (٣٦٠)،وينحو مناحي عديدة لايتمّ حصرها، وذلك أن تغيير دلالة الألفاظ إلى معان أخرى طريقة أسلوبية واسعة

تحتاج إلى دراسة مفردة ، ويمكن أن يحمل عليهـا أي تغيّر في دلالـة لفظة لم تأت في السياق بمعناها الوضعي المعـروف ، وهـذا مـا حمـل ابن جني على أن يؤول قول النابغة :

إذا تغنى الحمامُ الوُرْقُ هيّجني ولو تعزّيت عنها أمّ عمّار

ويجعلها من قبيل الحمل على المعنى ، وذلك بتغير دلالة هيجني الذي دلّ هنا على معنى ذكرني ، فساغ أن ينصـب «أمّ» ، وذلـك من قبيل الاكتفاء بالمسبب الذي هو التهييج عن السـبب الـذي هـو التذكير [٣٦١].

وقد جعل ابن قتيبة هـذا النـوع مـن طرائق التعبير مـن بـاب مخالفة ظاهر اللفظ معناه [٣٦٢] ، واحتفل البلاغيون بهذه الطريقة في التعبير ، وجعلوا ما ينضوي تحتها نوعـا مـن الالتفـات الـذي يحمـل كثيراً من أفكار النحـاة عـن خـروج الكلام علـى خـلاف مقتضي الظاهر ، والحمل على المعنى ، من ذلك تحويل الخطاب من الشـاهد إلى الغائب ، وتحويل الخطاب من الغائب إلى الشـاهد [٣٦٣]، وتغيـير أزمنة الفعل للتفخيم [٣٦٤] .

ونظـروا إلى هـذه المسـألة بمعيـارين ، أحدهمـا : أن تنويـع الخطاب، وخروج الكلام عن ظاهره إنما هو تفنن في الكلام وانتقال من أسـلوب إلى أسلوب تطريه لنشـاط السـامع وإيقاظـاً للإصغـاء إليه[٣٦٥] ، والثاني : أن هذا الانتقال إنمـا هـو مقصـود علـى العنايـة بالمعنى المقصود ، وذلك المعنى يتشعب شعباً كثيرة لاتنحصر ، وإنما يؤتى بها على حسب الموضع الذي ترد فيه [٣٦٦].

غير أن هذا الخلاف في قيمة الالتفات لم يمنعهم مـن تزكيتـه ، والنظر إليه على أنه خلاصـة علـم البيـان ، وهـو الـذي تسـتند إليـه البلاغة [٣٦٧].

عناصر المجاز الأسلوبي وقيمته :

يرى علماء اللغة المعاصرون أن ما يسمى «علم الأسلوب» «Stylistics» ، يمكن أن يطلق على أنواع مختلفة من الدراسات ، بيد أنهم يتفقون جميعاً على أنه علم يتضمن صورة أو أخرى من تحليل تراكيب النصوص تحليلاً لغوياً (٣٦٨) ، ويهتمون لذلك بما يسمى «النحو التوليدي» ، لأنه يستطيع أن يمنح الدارس القدرة على دراسة التركيب وظواهره من خلال تحليل بنياته السطحية والعميقة، ودراسة دلالاته (٣٦٩).

ولا تعدو دراسة المجاز الأسلوبي دراسة للتركيب العربي داخل النصّ ، وتقوم هذه الدراسة كما لاحظنا على التغيرات التي تطرأ على هذا التركيب من تقديم وتأخير ، وحمل على المعنى أو اللفظ ، وتضمين ، واتساع ، مما يغيّر دلالة التركيب ، ويختلف تقدير هذه الدلالة من دارس إلى آخر ، ذلك أن الثقافة اللغوية ، أو الثقافة العقدية وغيرهما تتدخلان في هذا الموضوع من وجه أو آخر.

وقد كانت دراسة علماء اللغة والتفسير والبلاغة للتركيب العربي داخل النص القرآني ، أو ذاك الذي يؤلف النصوص الشعرية وغيرها من أجل الدراسات الأسلوبية التي تعتمد على مناهج علمية، لها أسسها ومعاييرها ونتائجها الموضوعية . فقد اصطفوا لذلك أنواعاً من التحليل تقوم على :

- تحليل المفردة داخل السياق من حيث دلالتها وبنيتها.
- تحليل التركيب من حيث ما اعتراه من تغير بالتقديم والتأخير والحذف.

- أثر التركيب على المفردات من حيث تغيير دلالاتها الوضعية أو الاتساع أو الحمل على المعنى [٣٧٠].

وكان منهجا التفسير والتأويل طريقين علميين متضافرين، وأن كانا في الظاهر مختلفين، وقد استطاعا أن يبينا بطرائق مختلفة أحوال النص، وأن يدرسا من خلال ما سمي أصل المعنى أو أصل القاعدة كثيراً من ظواهر البنية العميقة التي تكمن وراء السطح الظاهري للنص، وهذا ما قام عليه منهج سيبويه حين درس التركيب العربي، وأقام الأسس النحوية لمن درس النص القرآني الكريم كأبي عبيدة والأخفش والفراء ومن سار على نهجهم كعبد القاهر الجرجاني.

ولذلك يمكن أن نزعم أن دراسة «الأسلوب المجازي» في اللغة العربية، تعني فيما تعنيه الإلمام بما يعدّ منهجاً موضوعياً لدراسة النص «الأدبي» الذي كتب بالعربية الفصحى، ذلك أن النصّ العربي إنما تتجلى قيمته من خلال ما يحتويه من عناصر هذا المجاز، لأنها تكون صورته الجمالية التي تبتعد به عن الكلام العادي، وتؤلف بمجتمعة القواعد التي يجب ادراكها لإبداع النص أو دراسته وفهمه.

ويعدّ النصّ القرآني الكريم النصّ الأمثل لدراسة الصورة الجمالية في النص العربي، ولذلك فإن أكثر الدراسات التي بين أيدينا إنما تجعل منه حالة خاصة يتجلى فيها جميع ما في العربية من أساليب جمالية، فكان نصّاً أدبياً سامياً، فقد اشتمل على هذه الأساليب جميعاً على حين أخذت منها النصوص الأخرى بعض ظواهرها.

ولذلك تتجلى صورة عناصر الأسلوب المجازي في كتب

الدراسات القرآنية التي حللّت النصّ القرآني ، مثل كتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة ، ومعاني القرآن للأخفش ، ومعاني القرآن للفرّاء ، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ، ودلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني.

ويُعدّ كتاب أبي عبيدة أول كتاب في العربية نظر إلى النصّ القرآني نظرة تحليلية أسلوبية ، فيها من عناصر الموضوعية والعلمية ما يُدهش ، ذلك أنه جعل النص مدار عمله ، وبيّن طبيعة أسلوبه من خلال دراسة مقارنة بأساليب العربية المعروفة ، وقد وضع فيه أبرز عناصر «المجاز الأسلوبي».

وقد تجلّت جميعها في قوله : « ففي القرآن ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني ، ومن المحتمل من مجاز ما اختصر ، ومجاز ما حذف ، ومجاز ما كفّ عن خبره ، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجميع ، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع ووقع معناه على الاثنين ، ومجاز ما جاء لفظه خبر الجميع على لفظ خبر الواحد ، ومجاز ما جاء الجميع في موضع الواحد إذا أشرك بينه وبين آخر مفرد ، ومجاز ما خبرّ عن اثنين أو أكثر من ذلك ، فجعل الخبر للواحد أو للجميع وكفّ عن خبر اثنين أو عن أكثر من ذلك، فجعل الخبر للأول منهما ، ومجاز ما جاء من لفظ خبر الحيوان والموات على لفظ خبر الناس ... ومجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الغائب ومعناه مخاطبة الشاهد، ومجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد ، ثم تركت وحوّلت مخاطبته هذه إلى مخاطبة الغائب ، ومجاز ما يزاد من حروف الزوائد ويقع مجاز الكلام على القائهن ، ومجاز المضمر استغناء عن اظهاره ، ومجاز المكرر للتوكيد ، ومجاز المجمل استغناء عن كثرة التكرير ، ومجاز المقدّم والمؤخر ، ومجاز ما

يحول من خبره إلى خبر غيره بعد أن يكون من سببه ، فيجعل خبره للذي من سببه ويترك هو » [٣٧١] .

تلك هي صورة «المجاز الأسلوبي» لدى أبي عبيدة ، وهي تعبير عن إدراكه لما أصّله النحاة علماء التركيب العربي في دراساتهم ، فاستطاع أن ينقل نتائج عملهم إلى تطبيق جمالي واسع، ودرس فيه أسلوب القرآن وفق ما أتاحته نتائج أبحاث النحاة من قواعد ومسائل . فلم ينظر إلى النحو أو الدراسة اللغوية على أنها قواعد تحفظ وتلقّن ، وإنما جعلها دراسة واعية لأسلوب النصّ القرآني ، فخرج بظواهر أسلوبية نجدها في كتب النحو معضّاة .

والحقيقة أن أبا عبيدة درس في مجاز القرآن أفانين الكلام العربي ، فتجلى لديه المجاز على صورة دراسة في دلالة المفردات ، كما في الآية الكريمة ﴿ في عيشة راضية ﴾ [٣٧٢] ، فخرجت «مرضية» مخرج لفظ صفتها ، والعرب تفعل ذلك إذا كان من السبب في شيء : يقال : نام ليله ، وإنما ينام فيه [٣٧٣] ، فتحولت دلالة المفردة من الدلالة على اسم الفاعل إلى الدلالة على اسم المفعول [٣٧٤] ، وهو ما تنبّه عليه علماء البلاغة من بعد ، فجعلوا ذلك نوعاً من المجاز ، وقد يكون هذا التحول على سبيل التضمين كقوله تعالى : ﴿ أحلَّ لكم ليلة الصيام الرّفث إلى نسائكم﴾ [٣٧٥]، أي الإفضاء إلى نساءكم ، أي النكاح [٣٧٦] ، فضمن معنى الرفث، وهو الكلام القبيح معنى الأفضاء لإفادة المعنيين فعدّاه تعديته [٣٧٧] .

ودرس إلى ذلك ظواهر أسلوبية صارت عمدة في دراسات البلاغيين من بعد ، وهي أقرب إلى الدراسة الأسلوبية الشاملة ، ومنها :

– التقديم والتأخير : فقد أوّل بعض الآيات على التقديم

والتأخير ، ومنها قوله تعالى : ﴿فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربَتْ﴾ (٣٧٨)، جعلها على التقديم والتأخير ، أي ربت واهتزت(٣٧٩) .

– الحذف والأضمار : فقدّر في قوله تعالى : ﴿بسم الله﴾(٣٨٠) ، محذوفاً ، وجعل ذلك من مجاز الحذف ، وذكر أن تقدير المحذوف : هذا بسم الله ، أو بسم الله أول كل شيء ونحو ذلك (٣٨١). ومن ذلك قوله تعالى : ﴿واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها ﴾ (٣٨٢) ، وقدّره على الحذف وجعل مجازه : وسل أهل القرية ، ومَنْ في العير (٣٨٣).

– الحمل على المعنى والالتفات : وجعل ذلك من مجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الغائب ، ومعناها للشاهد ، كقوله تعالى : ﴿الم ذلك الكتاب ﴾ (٣٨٤) ، فمجازه ألم هذا الكتاب ، أو من مجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد ، ثم تركت وحوّلت مخاطبته هذه إلى مخاطبة الغائب ، كقوله تعالى : ﴿حتى إذا كنتم في الفلك وجَرَيْنَ بهم ﴾ (٣٨٥) ، وفسر ذلك بأن المقصود «بكم» (٣٨٦).

ومن ذلك مجاز ما جاء من لفظ خبر الجميع المشرك بالواحد الفرد على لفظ خبر الواحد ، كقوله تعالى : ﴿ أنَّ السموات والأرضَ كانتا رَتْقاً ففتقناهما﴾ (٣٨٧) ، جاء فعل «السموات» على تقدير الواحد لما أشركن بالأرض (٣٨٨).

– التشبيه : يذكر أبو عبيدة التشبيه في شرحه لقوله تعالى : ﴿نساءكم حَرْث لكم ﴾ (٣٨٩) ، حيث يقول : كناية ، وتشبيه(٣٩٠).

– التمثيل : جعله من أنواع المجاز ، فقال في قوله تعالى : ﴿على شفا جُرُفٍ هار﴾ (٣٩١) : مجاز الآية بمجاز التمثيل لأن ما بنوه

على التقوى أثبت أساساً من البناء الذي بنوه على الكفر والنفاق فهو على شفا جرف ، وهو ما يجرف من سيول الأودية ، فلا يثبت البناء عليه ، [٣٩٢] .

واستطاعت دراسة أبي عبيدة أن تكون ذات أثر بينّ في تابعيه من الدارسين ، فقد شغفهم بما بيّنه من قواعد الأسلوب العربي ، وبما ساقه من دلائل على جمال النظم في القرآن وإن لم يكن يشير إلى مواضع الجمال . فإنه فسح الطريق لمن جاء بعده لكي يبني على ما أسسه .

وهذا الإعجاب بما في أساليب العرب من جماليات دفع الجاحظ «– ٢٥٥هـ» لأن ينظر نظرة مغايرة لنظرة الرواة في عصره فيبدي اعجابه بالأسلوب العربي ، ويهيء لمن يأتي بعده طريق البحث في طبيعة هذه الجماليات ، فعدّى عن الاهتمام بالمعاني ، وهي ما كان المفسّرون واللغويون والرواة يجعلونها ديدنهم [٣٩٣] ، ورأى أن المعاني مبسوطة إلى غير غاية ، ممتدة إلى غير نهاية ، أمّا الألفاظ فمحصورة محدودة ومقصورة معدودة [٣٩٤] ، وبهذا يتفاضل البلغاء وأصحاب الأساليب ، ذلك أنهم ينسجون من هذه الألفاظ البدائع إن هم فهموا طبيعة الأسلوب.

وانتقلت أفكار أبي عبيدة التي نثرها في كتابه إلى ابن قتيبة «– ٢٧٦هـ» ، فجمع في كتابه تأويل مشكل القرآن ما جاء به أبو عبيدة ، وجعل ذلك كله مجازاً ، وفسّره بأنه طريق القول ومأخذه ، وما طريق القول إلا أسلوب العرب الذي يصطنعونه في كلامهم ، وبنى كتابه على تفسير ما سماه مجازات العرب في كلامها [٣٩٥] ، وهي التي نزل القرآن الكريم بها [٣٩٦] .

وسار على النهج ذاته ابن فارس «– ٣٩٥هـ» في القرن

الهجري الرابع ، فاصطنع نهج ابن قتيبة في البحث عن سنن العربية في كلامها ، وما هذه السنن إلا ما جعله أبو عبيدة «مجازاً» ، فنقل طريقة أبي عبيدة في تحليل النص القرآني وقسّمها على أبواب الكتاب ، ورأى أن سرّ فهم النصّ القرآني لايتأتّى بمعرفة غريب اللغة ووحشي الكلام ، وإنما تتهيأ هذه المعرفة لمن أدرك أصول الصياغة اللغوية على أساليب العرب الفصحاء [٣٩٧] ، فقسم كتابه أبواباً يدرس فيها ما ذكره أبو عبيدة من صفات الأسلوب معضّى في كتابه.

وتصل هذه الدراسات كلها إلى عبد القاهر الجرجاني «–٤٧٢هـ» ليبني دراسته في دلائل الإعجاز على ما في أساليب العرب من السمات الأسلوبية ، كالتقديم والتأخير ، والحذف والإضمار ، والاستعارة ، والكناية ، والمجاز ، .... في دراسة تتوخّى علاقات الألفاظ ، ودراسة أثر هذه الأساليب على المعنى وتحوّلاته بتحولها .

ويخبو – مع الأسف – بريق «المجاز الأسلوبي» بعد الجرجاني، لتصبح دراسة الأسلوب العربي اشتاتاً مبعثرة في كتب علم البلاغة لدى المتأخرين ، كالسكاكي والقزويني وغيرهما ، فيتحول البناء الضخم إلى أحجار مبعثرة تنتظر إعادة جمعها وبنائها من جديد.

هوامش الفصل الرابع :

(١) البيان والتبيين ١/١٤٥ .
(٢) الخصائص ١/٣٣ .
(٣) سيكولوجية اللغة والمرض العقلي ، ص ٦٦ .
(٤) البيان والتبيين ١/١٦١.
(٥) نفسه ١/١٦٢ .
(٦) سيكولوجية اللغة والمرض العقلي / ص ٦٨ .
(٧) النساء ٤٣ .
(٨) المجاز وأثره في الدرس اللغوي ، ص ١٥ .
(٩) دلائل الاعجاز ، ص ٢٦١ .
(١٠) زجر النابح ، ص ٦٤ .
(١١) زجر النابح ، ص ٦٤ .
(١٢) الصاحبي ٦٩ .
(١٣) نفسه .
(١٤) نفسه ، ص ٧٠.
(١٥) يملخ في الباطل ملخاً : أي يمرّ فيه مرّاً سهلاً ، اللسان«ملخ» ، ٣/٥٧. - الصاحبي ٧٣ .
(١٦) عينان : اسم جبل بأحد ، وهو الجبل الذي أقام عليه الرماة يوم أحد . وفي حديث عثمان رضي الله عنه ، قال له عبد الرحمن بن عوف يعرّض به : إني لم أفر يوم عينين . اللسان «عين» ١٣/٣٠٨.
(١٧) الآية في سور عديدة ، منها البقرة ، الآية ٤٣ .
(١٨) الصاحبي ٧٤ .

(١٩) الصاحبي ٧٤ . والغمرات جمع غمـرة وهي الشدّة ، اللسان «غمر» ٥/٢٩ .

(٢٠) ٧٥ . واللجّ : السيف ، وقفيّ : قفاي . أساس البلاغة ٤٠٤. واللسان (لجج) ٢/٣٥٤ .

(٢١) الصاحبي ٧٠ .

(٢٢) أسرار البلاغة ١١٨.

(٢٣) نفسه .

(٢٤) نفسه ١٢٠ .

(٢٥) دلائل الاعجاز ص : ٥٥ و١٠٦ و ١٤٦ و٣٦٢ . والمجاز والدرس اللغوي ص : ١٧ .

(٢٦) ديوانه ٣ | ٣٦٩ .

(٢٧) أسرار البلاغة ١٢٠ .

(٢٨) المجاز والدرس اللغوي ١٨

(٢٩) المستصفى ١/ ٣٣٩ .

(٣٠) الأنعام ١٤١ . أريد بالحق ما كان يتصدق به المساكين يوم الحصاد ، وكان ذلك واجباً حتى نسخه افتراض العُشْر ونصف العُشْر . وذلك على أن الآية مكيّة والزكاة إنما فرضت بالمدينة. وقيل مدنية ، والحق هو الزكاة المفروضة . ومعناه واعزموا على ايتاء الحق واقصدوه واهتمّوا به يوم الحصاد حتى لاتوخروه عن أول وقت يمكن فيه الإيتاء .

(٣١) الكشف للزمخشري ٢/٥٦ .

(٣٢) المستصفى ١/٣٣٩ - ٣٤٠ .

(٣٣) الزمر ٦٧ .

(٣٤) المستصفى ١/٣٤٠ .

(٣٥) الكشاف ٣/٤٠٨ .

(٣٦) نفسه ٣/٤٠٩ .

(٣٧) الكشاف ٣| ٤٠٨ .

(٣٨) المستصفى ١|٣٤٠ .

(٣٩) شرح المفصل ١| ١٢٥ .

(٤٠) البيان والتبيين ١|١١٦.

(٤١) نفسه ١|٧٦ .

(٤٢) نفسه . ١|٧٧.

(٤٣) وهذا العمل أقرب مايكون إلى مفهوم البنية السطحية والبنية العميقة لدى الدارسين والمحدثين .

(٤٤) الإتقان للسيوطي ٢| ٣١ وشرح الجلال المحلي ١|٢٣٥ - وغاية الوصول شرح لب الأصول ، ص : ٣٧ وعلم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ١٢٣ .

(٤٥) شرح الجلال المحلي ١|٢٣٩ - ٢٤٠ و علم أصول الفقه ١٤٦ .

(٤٦) شرح الجلال المحلي ١|٢٣٥ ، والإتقان ٢|٣٢ . وغاية الأصول ص ٣٧ .

(٤٧) علم أصول الفقه ص ١٤٨ .

(٤٨) يوسف ٨١ .

(٤٩) الإتقان ٢| ٣٢ .

(٥٠) شرح الجلال المحلي ١|٢٣٩ .

(٥١) حاشية البناني ١|٢٣٩ .

(٥٢) الإسراء ٢٣ .

(٥٣) شرح الجلال المحلي ١| ٢٤٣ - ٢٤٤ .

(٥٤) انظر صلة الجرجاني بالدراسات الأصولية في بغية الوعاة ٢| ١٠٦ ، وفي مقدمة دلائل الاعجاز ، تحقيق د. رضوان الداية وأخيه ، ص ٧ .

(٥٥) دلائل الاعجاز ص ٢٦٢ .

(٥٦) نفسه ، وانظر تصوّر الزمخشري لمفهوم «مجاز المجاز» في أساس البلاغة ، مادة «دعو» .

(٥٧) نفسه .

(٥٨) نفسه .

(٥٩) نفسه ص ٢٦٣ .

(٦٠) الصاحبي ٣١٢ ، والبرهان ٢ |١٤٦ .

(٦١) الصاحبي ص ٣١٢

(٦٢) نفسه ، ٣١٣ .

(٦٣) المقاييس ٤ | ١٤٦ - ١٤٨

(٦٤) نفسه ٤|١٨٤ - ١٤٩

(٦٥) الصاحبي ٣١٢ - ٣١٤ .

(٦٦) نفسه ٣١٤ .

(٦٧) المقاييس ٤| ٥٠٤ .

(٦٨) البرهان ٢| ١٤٧ .

(٦٩) نفسه .

(٧٠) نفسه .

(٧١) نفسه .

(٧٢) نفسه .

(٧٣) الصاحبي ٣١٤ .

(٧٤) المقاييس ١ |١٥٩ ، واللسان (أول) ١|٣٣ ، وأسرار البلاغة، ص ٧٩ .

(٧٥) البرهان ٢| ١٤٨ ، والنهاية في غريب الحديث والأثر ١|٨٠ ، واللسان «أول» ١|٣٣

(٧٦) لسان العرب (أول) ١|٣٣ ، والبرهان ٢| ٤٨ ، وحاشية البناني ٢| ٥٢ .

(٧٧) أسرار البلاغة ص ٧٩ .

(٧٨) الإتقان ٢|١٧٣ .

(٧٩) هذا مذهب أبي عبيدة وطائفة معه ، كما ذكر السيوطي في الاتقان ٢ : ١٧٣ .

(٨٠) البرهان ٢|١٤٩ .

(٨١) ذكر ابن تيمية ذلك في كتابه « موافقة صريح المعقول وصحيح المنقول» . وملخص أرائه في الموضوع نقلناه من التأويل النحوي في القرآن الكريم ١| ١٠ .

(٨٢) اللسان «أول» ١|٣٣ .

(٨٣) البرهان ٢|١٤٩ .

(٨٤) تفسير القرطبي ٤|١٥ - ١٦ .

(٨٥) البرهان ٢|١٥٠ .

(٨٦) نفسه .

(٨٧) الاتقان ٢|١٧٣ .

(٨٨) الزخرف ٢٦ .

(٨٩) معاني القران للفراء ٣| ٢٠ .

(٩٠) الأمالي ٢| ٣٠٠

(٩١) نفسه .

(٩٢) _ انظر على سبيل المثال - الأمالي : ١|١٢ - ١|٣٨ - ١|٤٢ ، وشرح أشعار الهذليين للسكري ، وتفسير أرجوزة أبي نواس لابن جنّي .

(٩٣) ضحى الاسلام ٤|١٠ .

(٩٤) نفسه .

(٩٥) التأويل النحوي في القرآن الكريم ص٢٥: والبرهان ص ١٥٠ = ١٥١ .

(٩٦) التحبير في علم التفسير ١٥١ - ١٥٢ .

(٩٧) نفسه . ص ١٥٣ .

(٩٨) النمل ٦٥ – ٦٦ .
(٩٩) تأويل مشكل القرآن ص ٣٥٤.
(١٠٠) هود ١١٨ .
(١٠١) أمالي المرتضى ١|٧٠ .
(١٠٢) نفسه ١| ٧٠ – ٧١ .
(١٠٣) الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال . الكشاف ٤| ٤٦ .
(١٠٤) الرحمن ٢٧ .
(١٠٥) الكشاف ٤| ٢٧ .
(١٠٦) مقدمة الكشاف ١| ١٦ .
(١٠٧) البقرة الآية ٢ .
(١٠٨) حمل السيد الشريف الجرجاني «لا» في هذا الموضع على الزيادة ، لإن إثباتها يفسد المعنى ، انظر حاشيته على الكشاف ١|١١٣ .
(١٠٩) الكشاف ١|١١٣- ١١٤ .
(١١٠) مقدمة محقق لطائف الاشارات ١|٢٢..
(١١١) البقرة ١٩٣ .
(١١٢) لطائف الاشارات ١|١٦١ .
(١١٣) مشكل الحديث وبيانه لإبن فورك ص ١٩١ وبحد فيه تخريج الحديث .
(١١٤) نفسه . ص ١٩٢ .
(١١٥) نفسه . ص ١٩٢ – ١٩٣ .
(١١٦) الاتقان ١|١٢١ .
(١١٧) تأويل مشكل القرآن ص ٨٦ .
(١١٨) في اللسان « غرر » ٥|١٣ : التغرّة مصدر غررته : إذا ألقيته في الغرر ، وهو من التغرير ، كالتعِلة من التعليل ونقل عن الأزهري قوله في شرح هذا الأثر : لايبايع الرجل إلا بعد

مشاورة الملأ من أشراف الناس واتفاقهم ، ثم قال : ومن بايع رجلاً من غير اتفاق من الملأ لم يؤمّر واحد منهما تغرّة بمكر المؤمّر منهما ، لئلا يقتلا أو أحدهما ، ونصب تغرّ لأنه مفعول به ، وإن شئت مفعول من اجله وقوله : أن يقتلا : أي حذار أن يقتلا ، وكراهة أن يقتلا .

(١١٩) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٩٣ - ٩٤ .

(١٢٠) أمالي المرتضى ١/ ٩٣ ، والمتنبي يخاطب في البيت «الشيب» .

(١٢١) نفسه . ١/٩٤

(١٢٢) التأويل النحوي في القرآن الكريم ١/١٣ .

(١٢٣) الانصاف ، المسألة(٩) ١/ ٧٠ .

(١٢٤) نفسه المسألة (٢٨) ١/ ٢٤٣ .

(١٢٥) البحر المحيط ١/ ٢٥٨ .

(١٢٦) الاقتراح للسيوطي ، ص ٢٩ .

(١٢٧) الجاثية ٣٢ .

(١٢٨) شرح الرضي على الكافية ١/٢٣٥ .

(١٢٩) نفسه .

(١٣٠) مثاله : ماضربني إلا زيد ، والتقدير ماضربني أحد إلا زيد ، والمفرغ في الحقيقة هو الفعل قبل إلا ، لأنه لم يشتغل بمستثنى منه فعمل في المستثنى . انظر شرح الرضي على الكافية ١/ ٢٣٤ .

(١٣١) شرح الرضي على الكافية ١/٢٣٦ .

(١٣٢) التأويل النحوي في القرآن الكريم ٢/١١٨٨ .

(١٣٣) المغني ٢/٦٩٥ .

(١٣٤) شرح الرضي على الكافية ١/٢٣٦ .

(١٣٥) الكشاف ٣/ ٥١٤ .

(١٣٦) البحر المحيط ٨/١٢٤ ؛ ١٤٨/ ، ٢١٢ .

(١٣٧) شرح الرضي على الكافية ١/٢٣٦.

(١٣٨) يوسف ٥٣.

(١٣٩) الكشاف ٢ | ٣٢٧ وانظر معاني القرآن للفراء ٢/٤٨ .

(١٤٠) الخصائص ١/٢٨٣ .

(١٤١) نفسه ١/٢٨٤ .

(١٤٢) نفسه .

(١٤٣) الخصائص ١/٢٨٤ ، قال المحقق في قوله : «استغفر الله ذنباً» يريد قول الشاعر :

استغفر الله ذنباً لست محصيه
رب العباد إليه الوجه والعمل

(١٤٤) الأشباه والنظائر للسيوطي ١/٤٠٢ .

(١٤٥) أسرار البلاغة ، ص ٧٠ - ٧٢ ، وفي الأصل « في النكر..» وله وجه ، فالنكر : الدهاء والفطنة .

(١٤٦) نفسه ص ٧٢ .

(١٤٧) نفسه ص ٧٣ .

(١٤٨) أسرار البلاغة ص ٧٢ - ٧٣ .

(١٤٩) نفسه ص ٧٣ - ٧٤ .

(١٥٠) نفسه ص ٧٤ - ٧٥ .

(١٥١) نفسه ص ٧٤ .

(١٥٢) انظر اللغة والكلام في الفصل الأول .

(١٥٣) انظر مظاهر حيوية اللغة في الفصل الثاني .

(١٥٤) مباحث في النظرية الألسنية وتعليم اللغة ، د. ميشال زكريا ص ٣٠ .

(١٥٥) نفسه .

(١٥٦) نفسه .

(١٥٧) نفسه .

(١٥٨) انظر مكونات اللغة عند اللسانيين والمحدثين في المرجع السابق، ص ٣١ - ٣٢ . وانظر الفصل الأول «اللغة وحدها» و«اللغة والكلام».

(١٥٩) المثل السائد ١ | ٧ - ٨ .

(١٦٠) انظر على سبيل التمثيل فهرس الفوائد اللغوية في كتاب «الرسالة» للإمام الشافعي «- ٢٠٤ هـ » ، ص ٦٥٩ . والمقدمات اللغوية في إرشاد الفحول للشكواني .

(١٦١) المثل السائر ١ | ٩- ١٠

(١٦٢) منهم ابن فارس «٣٩٥ هـ »، وابن جنّي « ٣٩٢ هـ » ، وعبد القاهر الجرجاني «٤٧٢ هـ».

(١٦٣) يعد من أبرزهم السكاكي صاحب مفتاح العلوم ، ومن سار على نهجه ، كالخطيب القزويني ، ومن شرح تلخيصه .

(١٦٤) انظر الفصل الأول ، حيث أبحاث نشأة اللغة واللغة والكلام .

(١٦٥) انظر الفصل الثاني الحقيقة اللغوية .

(١٦٦) «فهم النص والكلام» : الفصل الثاني .

(١٦٧) النقل : الفصل الأول

(١٦٨) المقاييس ١|٤٩٤ ، واللسان «جوز» ٥| ٣٢٦ .

(١٦٩) المقاييس ١|٤٩٤ ، واللسان « نفذ »٣| ٥١٥ | وفيه أنفذت القوم إذا خرقتهم ومشيت في وسطهم ، فإن جزتهم حتى تخلفهم قلت : نفذتهم «بلا ألف» أنفذهم ، قال : ويقال فيها بالألف .

(١٧٠) اللسان «جوز» ٥| ٣٢٦ .

(١٧١) اللسان ٣|٣٢٦ .

(١٧٢) أساس البلاغة ص ٦٩ .

(١٧٣) الصاحبي ٣٢٢ .

(١٧٤) نفسه .

(١٧٥) في اللسان «وضح ٢|٦٣٥» ودرهم وضح : نقيّ أبيض على النسب ، والوضح الدرهم الصحيح .

(١٧٦) الصاحبي ٣٢٢ .

(١٧٧) نفسه .

(١٧٨) الكتاب ١|٥٣ .

(١٧٩) الكتاب ٤| ٢٢٦ .

(١٨٠) المقتضب ١|٤٦ .

(١٨١) انظر ترجمة أبي عبيدة في المزهر ٢|٤٠٢ - ٤٠٣ ، وفي مقدمة محقق «مجاز القرآن » ، ص ١٢ - ١٣ .

(١٨٢) المزهر ٢ | ٤٠٢ - ٤٠٣ .

(١٨٣) مجاز القرآن ص ١٣ .

(١٨٤) نفسه ، ص ١٥ .

(١٨٥) مجاز القرآن ١|٨ .

(١٨٦) نفسه .

(١٨٧) يوسف ٨٢ .

(١٨٨) مجاز القرآن ١|٨ .

(١٨٩) سورة البقرة ٢٦ .

(١٩٠) سورة النازعات ٣٠ .

(١٩١) مجاز القرآن ١|١٤.

(١٩٢) مجاز القرآن ص : ١٨ .

(١٩٣) انظر «اللغة والكلام » في الفصل الأول .

(١٩٤) البقرة ٣٠.

(١٩٥) مجاز القرآن ١|٣٥ - ٣٦ .

(١٩٦) هود ١١٦ .

(١٩٧) مجاز القرآن ١|٣٠٠ .

(١٩٨) سورة بني اسرائيل «الاسراء »٣٦ .

(١٩٩) مجاز القرآن ١|٣[illegible]٠ .
(٢٠٠) سورة بني اسرائيل «الاسراء» ٤
(٢٠١) مجاز القرآن ١|٣٧٠ .
(٢٠٢) سورة بني اسرائيل «الاسراء » ٢٣ .
(٢٠٣) مجاز القرآن ١| ٣٧٤ .
(٢٠٤) النمل ٧٨ .
(٢٠٥) فصلت ١٢ .
(٢٠٦) تفسير الطبري ٨ | ٢٩٥، ويجعل ابن قتيبة معنى «القضاء » في ذلك كله راجعاً إلى أصل واحد هو «الحتم ». انظر تأويل مشكل القرآن ، ص ٤٤١ - ٤٤٢ .
(٢٠٧) يونس ١ .
(٢٠٨) ق ٢٣ .
(٢٠٩) مجاز القرآن١|٢٧٢ - ٢٧٣ .
(٢١٠) مجاز القرآن ١ | ١٨ .
(٢١١) نفسه ٢|١١١ .
(٢١٢) انظر الخلاف في سنة وفاته في مقدمة كتابه «معاني القرآن » التي صنعها المحقق ١|١١ .
(٢١٣) معاني القرآن ١ | ٢١٧ .
(٢١٤) معاني القرآن للفراء ٣ | ٢٧٠ و ٣|١٨٢ ، ومقدمة محقق معاني القرآن للأخفش ١|٩٤ .
(٢١٥) الحيوان ٥ |٢٣ ، ٣٥ و ٥ |٢٨ .
(٢١٦) المقتضب ٤| ٨٦ .
(٢١٧) تأويل مشكل القرآن ٢٠ .
(٢١٨) الأصول لابن السراج ١|٥٩ .
(٢١٩) نفسه .
(٢٢٠) الانصاف ، المسألة « ٨٨ » ٢|٦٣٤ .

(٢٢١) الاشباه والنظائر ١/ ١٤٠
(٢٢٢) الكتاب ٤ | ٩٧ ، والأصول لابن السراج ١/ ١٠١ .
(٢٢٣) الاشباه والنظائر ١/ ١٤٠.
(٢٢٤) البيان والتبيين ١/ ١٣٨ .
(٢٢٥) المثل السائر ٢/ ٣١٦ .
(٢٢٦) البيان والتبيين ١ | ٩٦ .
(٢٢٧) نفسه ١/ ١١٥ - ١١٦ .
(٢٢٨) مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ ، ص ٣٦
(٢٢٩) البيان والتبيين ١ /٩٦ .
(٢٣٠) قانون البلاغة ص : ٤٤ .
(٢٣١) الإيضاح ١/ ٢٨٠ .
(٢٣٢) نفسه.
(٢٣٣) نفسه ١/ ٢٨١.
(٢٣٤) الأشباه والنظائر ١/ ١٤٠.
(٢٣٥) الإسراء ٧٢ .
(٢٣٦) الأصول ١/ ١٠٥.
(٢٣٧) الخصائص ٣/ ١٧٥.
(٢٣٨) المغني ٢/ ٧٢٤.
(٢٣٩) النحل ٨١.
(٢٤٠) المغني ٢/ ٧٢٥.
(٢٤١) نفسه .
(٢٤٢) نفسه ٢/ ٦٧٨.
(٢٤٣) المغني ٢/ ٦٧٨ .
(٢٤٤) فصلت ١٧ .
(٢٤٥) معاني القرآن للفراء ٣/ ١٤. ومغني اللبيب ٢/ ٦٧٨.
(٢٤٦) المغني ٢/ ٦٧٨.

(٢٤٧) الكشاف ١/٢٦ .

(٢٤٨) حاشية السيد على الكشاف ١/٢٦.

(٢٤٩) المغني ٢/٦٧٨.

(٢٥٠) المائدة ٣.

(٢٥١) الإشارة إلى الإيجاز ، ص ٣.

(٢٥٢) الفجر ٢٢.

(٢٥٣) نفسه ، ص ٤ ، وانظر تأويلاً آخر للآية في الكشاف ٤/٢٥٣.

(٢٥٤) الحشر ٦ .

(٢٥٥) الإشارة إلى الإيجاز ، ص ٤ ، وانظر الكشاف ٤/٨٢ .

(٢٥٦) يوسف ٣٢ .

(٢٥٧) الإشارة إلى الإيجاز ، ص٥ .

(٢٥٨) الأصول ٢/٢٥٥.

(٢٥٩) نفسه ٢/٢٤٧.

(٢٦٠) نفسه ٢/٢٥٥.

(٢٦١) نفسه .

(٢٦٢) مثال ذلك ما جاء في الكتاب ١/٢١١ و١/٢٢٢.

(٢٦٣) الكتاب ١/٢٢٢.

(٢٦٤) يوسف ٨٢ .

(٢٦٥) الكتاب ١/٢١٢، والأصول ٢/٢٥٥، ومعاني القرآن للفرّاء ١/٦١.

(٢٦٦) الكتاب ١/٢١٣.

(٢٦٧) الإيضاح للقزويني ٢/٤٥٤.

(٢٦٨) الكتاب ١/٢١١.

(٢٦٩) نفسه ١/٢٣٠.

(٢٧٠) شرح المفصل ٢/٣٩ .

(٢٧١) نهاية الإيجاز ؛ ص ٣٣٧.

(٢٧٢) الرمز ٩ .

(٢٧٣) نهاية الإيجاز ، ص ٣٣٨. ودلائل الإعجاز ، ص ١٥٤.

(٢٧٤) المقتضب ٣/١١٦، ودلائل الإعجاز ص ١٥٣.

(٢٧٥) دلائل الإعجاز ص١٥٥، ونهاية الإيجاز ، ص ٣٣٨.

(٢٧٦) دلائل الإعجاز ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(٢٧٧) دلائل الإعجاز ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٢٧٨) الأشباه والنظائر ١/٣١ .

(٢٧٩) الكتاب ١/١٨١.

(٢٨٠) ابراهيم ٤٧.

(٢٨١) تأويل مشكل القرآن ، ص ١٩٣.

(٢٨٢) انظر شواهده في الكتاب ١/١٨١ ، وفي تأويل مشكل القرآن ص ١٩٣ وما بعدها .

(٢٨٣) البقرة ١٧١ .

(٢٨٤) الكتاب ١/٢١٢ ، ومجاز القرآن ١/٤٦٣ ، تأويل مشكل القرآن ص ١٩٩.

(٢٨٥) تأويل مشكل القرآن ص ١٩٨.

(٢٨٦) الأصول ٣/٤٦٥.

(٢٨٧) الكتاب ١/٣٨٩ - ٣٩٠ .

(٢٨٨) نفسه ١/٤٠٩ - ٤١٠.

(٢٨٩) نفسه .

(٢٩٠) الخصائص ٢/٤٢٢ .

(٢٩١) الصف ١٤ .

(٢٩٢) طه ٧١ .

(٢٩٣) الخصائص ٢/٣٠٧.

(٢٩٤) الخصائص ٢/٣٠٨ .

(٢٩٥) الخصائص ٢/٣٠٨، والآية من سورة البقرة ١٨٧.
(٢٩٦) الأشباه والنظائر ٢/٢٢٠ - ٢٢١.
(٢٩٧) شرح المفصل ٤/١٠٦.
(٢٩٨) نفسه .
(٢٩٩) طه ١٣١ .
(٣٠٠) الكشاف ٢/٥٥٩. وانظر قول ابن النحاس في التعليقة في الأشباه والنظائر ٢/٢٢٨.
(٣٠١) الأشباه والنظائر ٢/٢١٩.
(٣٠٢) الكليات ٢/٢٤.
(٣٠٣) الكهف ٢٨ .
(٣٠٤) النساء ٢ .
(٣٠٥) الأشباه والنظائر ٢/٢١٩.
(٣٠٦) انظر دراسة وافية للتضمين والخلاف بين النحاة والبيانيين في بحث التضمين للأستاذ : صلاح الدين الزعبلاوي ، بحلة بجمع اللغة العربية بدمشق ، مج ٥٥ ج١ .
(٣٠٧) الأشباه والنظائر ١/٢٢٠.
(٣٠٨) الأعراف ١٠٥.
(٣٠٩) لقمان ١٣ .
(٣١٠) الإشارة إلى الإيجاز ، ص ٥٤ - ٥٥.
(٣١١) الدراسة الإحصائية للأسلوب ، بحث في المفهوم والإجراء ، سعد مصلوح ، بحلة عالم الفكر ، ص ٩٩.
(٣١٢) generative syntcex , jhon Lyons , P ١٢٩
(٣١٣) الخصائص ١/٣٥.
(٣١٤) نفسه .
(٣١٥) الأشباه والنظائر ٢/١٦٢.
(٣١٦) نظام الجملة ، د. مصطفى حطل ٢/٤٩٨، واللغة العربية ، د.

تمام حسان ، ص ٢٠٧.

(٣١٧) واللغة العربية ، د. تمام حسان ، ص ٢٠٧.

(٣١٨) البرهان ١/٣١٠ .

(٣١٩) نظام الجملة ، د. مصطفى جطل ٢/٤٩٨.

(٣٢٠) الأصول ٢/٢٢٢.

(٣٢١) الصاحبي ٤١٢.

(٣٢٢) الإنصاف ، المسألة «٢٨» ١/٢٣٦.

(٣٢٣) الأصول ٢/٢٣٨.

(٣٢٤) المقتضب ٤/١٢٨، والجمل للزجاجي ص٣٧، والأصول ٢/٢٢٨ .

(٣٢٥) الأصول ٢/٢٣٨، و ٢/٢٢٨.

(٣٢٦) نفسه ٢/٢٤٥.

(٣٢٧) نفسه ٢/٢٣٨.

(٣٢٨) نظام الجملة ، ص ٢/٤٩٨.

(٣٢٩) المطول على التلخيص لسعد التفتازاني ، ص ٩١.

(٣٣٠) نهاية الإيجاز ، ص ٣٩٨.

(٣٣١) نفسه .

(٣٣٢) الكتاب ١/٣٤.

(٣٣٣) نهاية الإيجاز ، ص ٣٩٨.

(٣٣٤) دلائل الإعجاز ص ١٠٧.

(٣٣٥) دلائل الإعجاز ص ١٠٧- ١٠٨.

(٣٣٦) ذهب الدكتور تمام حسان إلى أن البلاغيين يدرسون ظاهرة التقديم والتأخير على أنها دراسة لإسلوب التركيب تتم في مجال حرية الرتبة حرية مطلقة . انظر : اللغة العربية مبناها ومعناها ، ص ٢٠٧ . « الخصائص » ١/٣٥.

(٣٣٧) صدر بيت للنابغة الذبياني ، وعجزه : «وقلت ألما أصح

والشيب وازع» . الكتاب ١/٣٦٩، وشرح المفصل ٣/١٦، والمغني برقم ٩١٤.

(٣٣٨) انظر هذه المسألة في البحر المحيط ١/٤٧ .

(٣٣٩) الأشباه والنظائر ١/٤١٥.

(٣٤٠) الخصائص ٢/٤١١.

(٣٤١) الخصائص .

(٣٤٢) الأحاجي النحوية ٥١ - ٥٢ .

(٣٤٣) الأشباه والنظائر ١/٤١٥.

(٣٤٤) الأنعام ٧٨ .

(٣٤٥) معاني القرآن للأخفش ٢/٤٩٦.

(٣٤٦) الخصائص ٢/٤١٢.

(٣٤٧) معاني القرآن ٢/٤٩٦.

(٣٤٨) الأعراف ٢٠٣ .

(٣٤٩) الجاثية ٢٠ .

(٣٥٠) مجاز القرآن ١/٢٣٧.

(٣٥١) مجاز القرآن ١/٢٣٧.

(٣٥٢) مجاز القرآن ١/٢٣٧.

(٣٥٣) تفسير الطبري ٩/١٠٩.

(٣٥٤) تفسير القرطبي ٧/٣٥٣.

(٣٥٥) روح المعاني ٩/١٥٠..

(٣٥٦) الذود من الأبل : ما بين الثلاثة إلى العشرة ، ويعني بثلاثة الأنفس : نفسه وزوجه وابنته مليكة ، وبالذود عن ثلاثاً من النوق كان يقوم بها على عياله ، فقد إحداها أنظر الخصائص ٢/٤١٢.

(٣٥٧) الخصائص ٢/٤١٢ .

(٣٥٨) الخصائص ٢/٤١٦.

(٣٥٩) الحج ٥ .

(٣٦٠) مجاز القرآن ٢/٤٤ - ٤٥ ، وتأويل مشكل القرآن ، ص ٢٨٤ ، والبرهان ١/٢٣٤و١/٢٣٣.

(٣٦١) التوبة ٦٦.

(٣٦٢) الصاحبي ٣٤٩.

(٣٦٣) الخصائص ٢/٤٢٣.

(٣٦٤) الخصائص ٢/٤٢٥.

(٣٦٥) تأويل مشكل القرآن ، ص ٢٧٥.

(٣٦٦) الصاحبي ٣٥٦ - ٣٥٧ ، والبديع لابن المعتز ، ص ٥٨ ، والمثل الثائر ٢/٤ .

(٣٦٧) المثل الثائر ٢/ ١٣.

(٣٦٨) نفسه ٢/٤ .

(٣٦٩) نفسه ٢/ ٥ .

(٣٧٠) نفسه ٢/٤ .

(٣٧١) Generative Grammar and Stylistics . Analysis . J . P Thorne. P ١٨٥.

(٣٧٢) P ١٨٥ - ١٨٦

(٣٧٣) وهذا نفسه موضوع علم الأسلوب (Stylistisc) لدى الغربيين. انظر :

(٣٧٤) *A D ictionary Literary Tirms , J . A. Cuddon , P٦٦٣*

(٣٧٥) مجاز القرآن ١/١٨ - ١٩. وانظر أمثلة ذلك كلّه في = مجاز القرآن ١/٨ - ١٦.

(٣٧٦) الحاقة ٢١ .

(٣٧٧) مجاز القرآن ٢/٢٦٨.

(٣٧٨) نفسه ١/١٢.

من المجاز الأسلوبي إلى المجاز اللغوي :

كان انتقال الدرس اللغوي من البحث في المجاز الأسلوبي إلى المجاز اللغوي صورة لطبيعة النهج العام الذي سار عليه اللغويون العرب ، وتتمثل فيه الأسس العامة التي قام عليها تطور هذا النهج ، ذلك لأنه بدأ بدراسة النص وتحليله والإفادة من هذا التحليل في وضع القواعد ، واتجه من بعد إلى هذه القواعد ، فجعلها معايير راسخة يؤلف وفقها الكلام ، أو يقاس عليها النصّ المكتوب .

ولاريب أن طبيعة بداية الدرس اللغوي العربي كانت وراء هذه الصورة من التطور ، فقد كان على المفسرين أن يفهموا النصّ القرآني ليفهّموه ، وأدّى هذا الأمر إلى وجود حاجة إلى تحليل النص وجعله أساس الدرس اللغوي ، فلما اتسع نطاق البحث ، وصارت الدراسة اللغوية شعباً بقي المنهج التحليلي الذي ارتضاه المفسرون أساساً يعتمد في استنباط الأحكام ، ووضع القواعد .

وقد أسهم في هذا التوجه علماء متباينون في تخصصهم ، منهم المفسّر واللغوي والنحوي ، وإن يكن التفسير قد ظلّ متجهاً إلى النص في تحليله لأنه موضوع بحثه فإن سائر اللغويين والنحويين قد أبدوا كلفاً بالقواعد وأتبعوا النصوص لما أرسلوا دعائمه منها .

ولم تكن دراسات الأجيال اللاحقة من العلماء إلا تّباعاً لما أسّس المتقدمون ، فراحوا يجمعون الشذرات التي نثرت في مؤلفاتهم، ويضمون بعضها إلى بعض ، ويستعملونها في الحدود التي صارت معايير لعلومهم ، مستعينين على ذلك بما وصل إليهم من معارف أصبحت معقدة ، وأصول أضحت معروفة ، وثقافات باتت تفد إلى الذهن العربي .

والحقيقة أن دراسة تطور البحث في المجاز لم تكن بمبعدة عن هذا التوجه في دراسة اللغة ، ذلك أن البحث في المجاز يعدّ واحداً من أهم الأبحاث التي قامت عليها دراسة اللغة العربية ، فهو دراسة لطبيعة التفكير اللغوي عند العرب ، وبحث في الأسلوب العربي الذي يصطنع المتكلم أو الكاتب ، فكان له شقّان يقوم عليهما ، أولهما : استعمالي نجده في النصوص اللغوية التي نقلت إلينا ، وفيها صورة بيّنة لأساليب العرب فيي كلامهم ، والثاني : دراسي يتجلى في الأبحاث التي قامت على دراسة هذا الأسلوب ، وقد تعاورها المفسرون والنحاة والأدباء والبلاغيون ، فتحصلت لهم على اختلاف مشاربهم معايير هامة توضح طبيعة استعمل العرب للغتهم .

وكان اهتمام المفسرين واللغويين والنحاة بدلالة النص ودلالات مفرداته ووظائفها وبيناتها معينا لاينضب للبلاغيين ، فأقاموا دراساتهم على ماوصل إليهم من اشارات وتحليلات في كتب متقدمي هؤلاء العلماء ، فقد أسس المتقدمون لعلوم اللغة بصورها المختلفة بما كانوا يجرونه من تحليل للنصوص ، وهم على ذكر من طبيعة اللغة القائمة على اللفظ والمعنى .

فلم يغفلوا في دراساتهم البحث في جانب من هذين الجانبين، وكانوا يحكّمون المعنى ، وهم بصدد دراسة التركيب ، فكثرت

لذلك اصطلاحات القوم في علم اللغة ، وإن تأمل ماكثر دورانه على الألسنة يوضح اعتناءهم بوضع اللغة في موضعها ، وهو كونها أداة للإفصاح ، وإفهام الآخرين وفهم المتلقين لما يصطنعه المتكلم في كلامه من أساليب ، فكثر استعمالهم النحو ، والبلاغة ، والفصاحة والبيان والتبيين والكلام ، والمعنى ، والدلالة .

ومازوا – لذلك – بين متكلم وآخر ، وكان معيارهم في هذا الأمر النظر الفاحص لجمال الكلام ، فلم يعتدّوا بالإفهام وحده – وإنما لجؤوا إلى معايير تؤول إلى فكرة الحفاظ على اللغة نقية من شوائب العجمة واللحن ، فنبهوا – كما فعل الجاحظ – إلى معيار للإفهام يقوم على معرفة بأساليب العرب في كلامها ، وضرورة الإفهام وفق هذه المعايير لاباللغات الملحونة أو المعدولة من جهتها[1] .

وكان ذلك حافزا لهم للاتكاء على النصوص السليمة صياغةً، المفهومة معنى ، فاهتّم سيبويه في مفتتح خطابه في الكتاب بأنواع الكلام ، ومثله فعل الجاحظ [3] وابن قتيبة [4] ، فأبانوا عن عناية كبيرة بسلامة التركيب ووضوح معناه ، وملاءمته لحال المتكلم .

ولابدّ لكشف تحول المجاز من العناية بالأسلوب ، وفهمه على أنه صورة لكلام العرب ، إلى العناية بالقاعدة والاستشهاد من البحث في آراء هؤلاء العلماء المنثورة في كتبهم ، ومن معرفة طريقة نظرهم إلى المجاز اللغوي الذي يقوم على تبدل دلالة المفردة داخل السياق من معنى وضعي إلى آخر مجازي .

وكانت طبيعة البحث في هذه الدراسة الأسلوبية تتبدل وفق الاتجاه الذي يصطنعه الدارس ، فتغلب عليها الطبيعة اللغوية أو الجمالية ، وكان هذا شأن سيبويه وابن قتيبة وابن فارس ، أصحاب

نظرية الاعجاز ، كالرّماني والباقلاني والجرجاني ، كما كان شأن أولئك النقاد الذين أفرغوا جهدهم في دراسة النصوص الشرعية ، كابن المعتز وعبد العزيز الجرجاني والآمدي ، وهو شأن البلاغيين أيضاً كالجاحظ والجرجاني والسكاكي .

وتكمن صعوبة البحث في هذه الدراسات في أنها تمتد عبر عصور طويلة متتابعة ، وقد أخذ فيها اللاحق عن السابق ، وأضاف إليه ، وفرّع على مسائله ، أو اتجه بالبحث اتجاهاً جديداً ، فتبدّت في عمله أساليب محدثة ، وأفكار طريفة تحمل على المتابعة والنقاش، ولكننا سوف نتهدّى من مكمن هذه الصعوبة إلى مايكون عامّاً مشتركاً ، فيه انظار متطورة تؤول إلى قواعد ارتضاها أغلب الباحثين ، وماكانت معارضة بعضهم إياها إلا زيادة في إيضاحها ، وتبياناً لما غمض منها ، وقد أثارت هذه المعارضات ردوداً ابانت ما أوجز منها ، وأتمت ماكان منها ناشئاً عن طريق تصل به إلى الغاية.

وكان الخليل بن أحمد الفراهيدي «(- ١٧٥ هـ)» رأس العلماء الذين أثروا هذا النوع من الدرس اللغوي ، وقد نقل عنه سيبويه في كتابه إشارات مهمة أبانت عن مسائل من هذالباب ، وإن يكن الخليل ومن بعده سيبويه والفراء وأبو عبيدة لم يتهدوا إلى المصطلح البلاغي فإنهم أقاموا أسس هذه الدراسة .

ومن التوجيهات التي ذكرها الخليل مما هو أدخل في باب المجاز، توجيهه تنزيل غير العاقل منزلة العاقل . فقد روى عنه سيبويه قوله : «وأما " كلّ في فلك يسبحون» و « رأيتهم لي ساجدين » و « يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم » ، فزعم - يعني الخليل - أنه بمنزلة مايقع ويسمع لما ذكرهم بالسجود ، وصار النمل بتلك المنزلة

حيث حدثت عنه كما تحدّث عن الأناسيّ . وكذلك في «فلك يسبحون» ، لأنها جعلت في طاعتها ... بمنزلة من يعقل من المخلوقين ويبصر الأمور .

قال النابغة الجعدي :

شربتُ بها والديك يدعو صباحه إذا مابنو نَعْشٍ دنَوا فتصوبّوا

فجاز هذا حيث صارت هذه الأشياء عندهم - يعني العرب - تؤمر وتطيع وتفهم الكلام وتعيه بمنزلة الآدميين . [٥] .

ويدل هذا التحليل على فهم عميق لطبيعة الاستعارة المكنية ، وقد جرى تحليلها في الآيات الكريمة مما يوحي بنمط من التحليل سوف يتمسك به المتأخرون صدد حديثهم عن الاستعارات وتحليلها .

و لم يتوقف جهد الخليل عند هذا النوع من الاستعارة ، فقد مهّد أيضاً للاستعارة التبعية في زمن الفعل ، وذلك في قوله تعالى : (ولئن أرسلنا ريحاً فرأوه مصفرّا لظلوا من بعده يكفرون) [١] ، فذكر الخليل في بيانه أن (معناه ليظلّنّ) [٢] ، وهو من التجوز بالماضي عن المستقبل تشبيهاً له في التحقيق ،وذلك في الشرط وجوابه وفي غيرهما [٣] وقد اختلف المتأخرون في هذا النوع من التجوز فعده بعضهم من المجاز المرسل ، وحينئذ ينظر في العلاقة من أي الأنواع ، هل هي فيما إذا عبّر بالماضي عن المستقبل ، وكذا عكسه التضاد أو المجاورة ؟ وعدّه آخرون من الاستعارة التبعية لأنه بتشبيه غير الحاصل في تحقق الوقوع بالحاصل ، وبتشبيه غير الحاصل .

في كونه نصب العين واجب المشاهدة ، فيستعار أحد المصدرين للآخر ثم الفعل للفعل.[٤].

ولم يكن سيبويه بأقل من الخليل إسهاماً في هذا الباب ، فقد تهدى في تحليلاته للنصوص إلى ما سمّي من بعد المجاز المرسل ، والاستعارة ، والتجوز في الحروف والمجاز بالحذف ، وكان مصطلحه الذي كرره كثيراً ، وهو «سعة الكلام» النواة التي أنبتت دوحة المجاز ، وقد تطور هذا المصطلح ليؤول إلى «المجاز» في كتابات اللاحقين [٥] .

فهم سيبويه الكلام على أنه صيغة لغوية يصطنعها المتكلم ، وقد تجري هذه الصيغة وفق معايير اللغة وقواعدها التركيبية ، ويعني ذلك جريانها على قواعد النحو العربي ، وقد تخرج على هذه المعايير والقواعد مما يفسدها ويحيلها ، ولم تكن دراسته لكلام العرب تقوم على هذا الجانب الصوري وحده ، وإنما كان يمزج اللفظ بالمعنى ،فيرى فيهما جانبي اللغة لا تستوي إلا بهما معاً ، ويعني اللفظ لديه الصورة التعبيرية ، ويدلّ المعنى على الدلالة التي تخرج إليهما هذه الصورة .

وقد قسم الكلام تبعاً لذلك إلى أنواع ، فمنه مستقيم حسن ، ومحال ، ومستقيم كذب ، ومستقيم قبيح ، وما هو محال كذب[٦].

وتعنينا هذه التقسيمات في هذا المقام ، لأنها تعدّ المدخل إلى فهم طبيعة تحليل سيبويه للتحليل العربي من حيث الدلالة ، وأهم هذه الأنواع التي ذكرها سيبويه لدينا نوع الكلام الذي سماه (المستقيم الكذب) ، ومثّل له بقوله : (حملت الجبل ، وشربت ماء البحر) [٧] ، وقد ميّزه بهذه التسمية عن نوع آخر هو (المحال الكذب)، ذلك أنه صيغ صياغة غير متناقضة من حيث الدلالة ، فلم

ينقض آخره أوله ، بيد أن دلالاته لايصحّ تصديقها عقلاً ، لأن مفاجأة السامع بهاتين الجملتين تقفه على أمرهما ، فهما تركيبان مستقيمان، لكنهما غير مصدّقين .

ويتبادر إلى الذهن أن سيبويه لم يُرد في هذا الموضع بالكذب المعنى الخلقي ، وإنما أراد التخيل الفني ، ولايكون ذلك بفهم أن مدعي الكلام قد وقع منه الادعاء فعلا ، وإنما على وجه من التأويل والصرف عن الظاهر (٨) ، وكان قبل التأويل مما لايجوزه العقل ، وتمنعه العادة ، وهو مما سماة المتأخرون «المبالغة» (٩).

ونتوقف – تأييداً للفكرة – عند ظاهرة أخرى أشارت إليها كلمات سيبويه ، وهي وصف هذا الكلام بأنه «كذب» ، وهي ظاهرة ألحّ عليها معارضو المجاز في اللغة ، فقد «احتج من منع المجاز بأن قال : إن المجاز كذب » (١٠) ، ولذلك لايجوز أن نقول عن الأسماء التي نقلها الله تعالى عن مواضعها في القرآن الكريم : إنها مجاز « والله تعالى ورسول الله صلى الله عليه وسلم يبعدان عن الكذب» (١١) .

فيكون سيبويه بتسمية المجاز كذباً قد أوحى لمن بعده بأن يحملوا هذا النوع من الكلام على مالا يصدقه العقل ، وأنه لابد من تأويل الكلام للوصول إلى غايته ومعرفة مقاصد المتكلمين ، لأنه نوع من التخيل ، وليس محمولاً على الحقيقة .

ووجه سيبويه كثيراً من آيات الذكر الحكيم ومن العبارات المنقولة عن العرب توجيهاً مجازيا ، وهو – وإن لم يسمّ ذلك مجازاً – كان على وعي بطبيعة هذه العبارات التي خرجت من معناها الأصلي ، فحقّ لها بالرد إليه أن تفهم هذا الفهم ، وكانت تحليلات سيبويه لهذه الآيات والعبارات هادياً للمتأخرين الذين نقلوها بعدما لفت سيبويه إليها الأنظار ، ورددوا توجيهه إياها .

فقد حمل سيبويه قوله تعالى ﴿ واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها ﴾ (١٢) على الاتساع الذي هو مآل كل مجاز، وفسّر الآية بأن الله تعالى : ﴿ إنما يريد أهل القرية فاختصر وعمل الفعل في القرية كما كان عاملاً في الأهل لو كان هاهنا ومثله ﴿ بل مكر الليل والنهار﴾ (١٣) .. ومثل ذلك من كلامهم : بنو فلان تطؤهم الطريق ، وإنما يطؤهم أهل الطريق » (١٤) .

وقد أبان سيبويه في تحليله الآية عن فكرة الأصل ، وردّ إليه صورة التركيب ، وجعل الآية معا حمل على غير هذا الأصل الحقيقي ، فكان حق الفعل «اسأل» أن يعمل في «الأهل » لافي «القرية» ولافي «العير» من حيث إنهما قرية.وعير ، والعلاقة في الموضعين واضحة ، فهي في القرية «المكانية» ، وفي العير «المجاورة أو المصاحبة» . وأوقع الفعل فيهما على غير ماحقه أن يقع عليه ، ومثال هذا أن تقول : أسعدت المدينة ، وأنت تريد أهل المدينة (١٥)، وهذا النوع من المجاز العقلي ، فالمجاز العقلي ، وأن كان أصله في الإسناد «الفاعلية » ، تقاس إليه النسبة الإيقاعية «المفعولية» والنسبة الإضافية ، بأن يضاف الشيء إلى غير ماحقه أن يضاف إليه ، كمكر الليل والنهار ، وقد صرح صاحب الكتاب بقوله (١٦) : «فالليل والنهار لايمكران ، ولكن المكر فيهما » (١٧) ، والمثال الذي رواه عن العرب : «بنو فلان تطؤهم الطريق» أسند فيه الفعل إلى غير ماحقه أن يسند إليه ، فالواطئ حقيقة هو أهل الطريق لا الطريق، والعلاقة هنا «المكانية» (١٨) .

وخرّج سيبويه على هذا النحو أمثلة أخرى ، وجعلها من باب الاتساع والاختصار ، ومن ذلك قولهم : « صدنا قنويْن ، وإنما يريد صِدْنا بقنوين ، أو صدنا وحش قنوين ، وإنما قنوان اسم أرض » (١٩) .

وهذا مجاز عقلي أوقع فيه الفعل « صدنا» على غير ماحقه أن يوقع عليه ، فالمصيد هو الوحش ، والعلاقة ههنا هي المجاورة أو المكانية .

ويشير سيبويه في الكتاب إشارة سريعة إلى بعض أنواع المجاز الحكمي ، فأصبحت إشارته مدار فهم اللاحقين لمثل هذا التركيب، فقد توقف عند بيت الخنساء :

ترتعُ مارتَعت حتى إذا ادكرت ... فإنّما هي إقبالٌ وادبارٌ

وجوّز قولها – وهي العربية سليقة – على سعة الكلام ، ذلك أنها رفعت فجعلت الآخر هو الأول ؛ وقال : « فجعلها الإقبال والإدبار ، فجاز على سعة الكلام ، كقولك : نهارك صائم ، وليلك قائم » [٢٠] .

وأوضح الجرجاني ما أوجزه سيبويه حيث ساق الشاهد على أنه مما طريق المجاز فيه الحكم ، وعلل هذا الأمر بأن الخنساء «لم ترد بالإقبال والإدبار غير معناهما ، فتكون قد تجوزت في نفس الكلمة ، وإنما تجوزت في أن جعلتها لكثرة ماتقبل وتُدْبر ، ولغلبة ذاك عليها واتصاله منها ، وأنه لم يكن لها حالَ غيرهما ، كأنها قد تجسّمت من الإقبال والإدبار » [٢١] .

وتبين نصوص سيبويه أنه لم يكن يعني بالبحث عن الشواهد التي تظهر قاعدة ما ، وهو يحلل التركيب الذي وجهه توجيهاً مجازياً، وإنما كان معنياً بأقوال العرب وكلامهم ، وهو صورة اللغة المنطوقة ، وبأحوال هذا الكلام ، وتغيرات تركيبه ، ومايبني على تغير التركيب من تبدل في الدلالة ، فيكون الكلام خارجاً على الأصل ، أو يتجاوزه فيكون أدخل في المجاز ، وهو الاتساع بمفهوم وكانت إشارات سيبويه إلى هذا التغير الدلالي أدعى لأن تتمثل في

وهذا مجاز عقلي أوقع فيه الفعل « صدنا» على غير ماحقه أن يوقع عليه ، فالمصيد هو الوحش ، والعلاقة ههنا هي المجاورة أو المكانية .

ويشير سيبويه في الكتاب إشارة سريعة إلى بعض أنواع المجاز الحكمي ، فأصبحت إشارته مدار فهم اللاحقين لمثل هذا التركيب، فقد توقف عند بيت الخنساء :

ترتعُ مارتَعت حتى إذا ادكرت فإنّما هي إقبالٌ وادبارٌ

وجوّز قولها – وهي العربية سليقة – على سعة الكلام ، ذلك أنها رفعت فجعلت الآخر هو الأول ، وقال : « فجعلها الإقبال والإدبار ، فجاز على سعة الكلام ، كقولك : نهارك صائم ، وليلك قائم » [٢٠] .

وأوضح الجرجاني ما أوجزه سيبويه حيث ساق الشاهد على أنه مما طريق المجاز فيه الحكم ، وعلل هذا الأمر بأن الخنساء « لم ترد بالإقبال والإدبار غير معناهما ، فتكون قد تجوزت في نفس الكلمة، وإنما تجوزت في أن جعلتها لكثرة ماتقبل وتُدْبر ، ولغلبة ذاك عليها واتصاله منها ، وأنه لم يكن لها حال غَيرهما ، كأنها قد تجسّمت من الإقبال والإدبار » [٢١] .

وتبين نصوص سيبويه أنه لم يكن يعني بالبحث عن الشواهد التي تظهر قاعدة ما ، وهو يحلل التركيب الذي وجهه توجيهاً مجازياً، وإنما كان معنياً بأقوال العرب وكلامهم ، وهو صورة اللغة المنطوقة ، وبأحوال هذا الكلام ، وتغيرات تركيبه ، ومايبني على تغير التركيب من تبدل في الدلالة ، فيكون الكلام خارجا على الأصل ، أو يتجاوزه فيكون أدخل في المجاز ، وهو الاتساع بمفهوم وكانت إشارات سيبويه إلى هذا التغير الدلالي أدعى لأن تتمثل في

اللبس، فقد «يكون العبد تاجرا فيربح أو يوضع» ، وهذا مما يعمّي المعنى ، فلا يفهم السامع مقصود المتكلم ، وهو أن العبد قام بالتجارة فربح ، فيكون الكلام جارياً على الحقيقة ، وأنه قد بيع مالكه من بيعه ، فتؤول العبارة إلى المجاز ، وينص في هذا الموضع على فكرة التجوز ، حيث يذكر أن المعنى الثاني للعبارة هو المعنى الذي يكون «متجوّزاً فيه» (٢٧)، فقابل ذلك بين الحقيقة والمجاز ، ووضع يده على جوهر الفكرة ومصطلحها في آن معاً .

وماكان ذلك غاية الأمر في هذا النص ، فإن كلام الفرّاء فيه يجوز حمله على تلك القاعدة التي نص عليها الأصوليون والبلاغيون المتأخرون ، وهي قاعدة «القرينة» ، فلم يجيزوا النقل من الحقيقة إلى المجاز في كلام عار عنها ، واشترطوا «أن تعيين اللفظ المجازي للدلالة على المعنى المجازي لايكون وضعاً ، لأن دلالته إنما تكون بقرينة » (٢٨) ، فلا يدل اللفظ بذلك على معنى بنفسه ، وإنما يحتاج في هذه الدلالة إلى «القرينة» التي تعين دلالته المجازية ، فيخرج عن معناه الوضعي إليها ثقة من أن السامع لابد ملتفت إلى قرائن الكلام التي تعينه على فهم المعنى وتوجيه الدلالة .

ويتجلى ذلك لدى الفرّاء في النص السابق ، في الموضع الذي لم يجز فيه القول : «قد خسر عبدك» ، وذلك حين نص على اللبس إذا انعدمت القرينة من الكلام ، «لأنه قد يكون العبد تاجراً فيربح أو يُوضع ، فلا يعلم معناه إذا ربح هو من معناه إذا كان متجوزاً فيه » (٢٩) .

وكان هذا الإدراك لطبيعة المجاز العقلي ، ومكان القرينة فيه أدعى لأن يكون صاحبه كثير التمحيص في المفردات ذاتها ، وقد دخلت في نسيج النص ، فبحث في دلالاتها ، وفتش عن الصورة

العميقة لمعناها داخل النصّ ، فوصل إلى فكرة الأصل الذي قام عليه المجاز ، وهو الحقيقة التي يستند إليها ،وأشار بذلك إلى مقولة مستويي الكلام ، مستوي الحقيقة ، ومستوى الخروج على خلاف مقتضى الظاهر معتمداً في ذلك منهجاً تحليلياً خالصاً ينبئ عن المقصود ، ويدّل على الصورة التي يخرج بها الكلام إلى دلالاته المختلفة ، ووسيلة البحث في ذلك مبدأ القياس لذي يتساند إلى قياس الكلام بعضه إلى بعض ، وتظهر فيه الفكرة جلية تُفصح عن نفسها .

ويتضح ذلك ويبين في تحليل الفرّاء الآية الكريمة : ﴿ لاعاصم اليوم من أمر الله إلا مَنْ رحم﴾ [٣٠] ، فكان تحليله يمضي على سنن الفكرة المجازية المبينه على وجود الأصل ، وأن معاينة الخروج على هذا الأصل تكشف طريقة التعبير في الآية ، فوضع احتمالا للتأويل يظهر ذلك ، فأنت «لو جعلت العاصم في تأويل معصوم ، كأنك قلت : لامعصوم اليوم من أمر الله لجاز رفع «مَنْ»، ولاتنكرن أن يخرج المفعول على فاعل » [٣١] .

فتحول اسم الفاعل إلى دلالة اسم المفعول ، وتغير تقدير المعنى في الجملة ، ذلك أن شبه الجملة حلّت محل نائب الفاعل ، ويمكن تقدير المستويات التي أشار إليها الفرّاء على النحو الآتي : لاعاصم اليوم من امر الله ، هو الطريقة التعبيرية التي صور بها المعنى ، لكن تحت هذه الصورة التعبيرية يكمن أصل ينبئ عن التحول الذي أصاب الكلمة ، فالمعنى العميق لها هو : لامعصوم اليوم من أمر الله . وهذا ليس إلا أسلوباً عربياً معروفاً ، فلقد استعملت هذه الطريقة في تصوير المعنى المقصود في القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿من ماء دافق﴾ [٣٢] ، «فمعناه = والله أعلم =

مدفوق ، وقوله تعالى : ﴿ في عيشة راضية ﴾ [٣٣] ، معناه مرضية» ، وليس هذا فحسب ، قال الشاعر :

دعِ المكارمَ لاترحل لِبُغيتها   واقعُدْ فإنك أنتَ الطَّاعمُ الكاسي

/معناه : المكسوّ . تستدل على ذلك أنك تقول : "رضيت هذه العيشة ، ولاتقول : رضيت ، ودفق الماء ، ولاتقول : دفق . وتقول : كُسي العريان ، ولاتقول : كسا» [٣٤] .

فتمثلت لنا صورة التعبير هذه ، وكأنها طريقة كلام ، وقد اخذ بها العرب وتجلت في مواضع من القرآن ، وفي شواهد من الشعر ، وكأني بهذه الأمثلة أضحت قرينة دالة على طبيعة هذا الاستعمال الكلامي .

وقد جعل ذلك من باب المجاز المرسل ، وجعلت العلاقة فيه من إطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول [٣٥] . بيد أن الفرّاء لم يتخذ من اللفظة متكأ ليتوقف عندها ، وإنما أدخلها في سياق التركيب ، وهذا ما أراده حين أوّل «عاصم» بمعنى «معصوم» ، وذهب إلى رَفد هذا التأويل بما يُحمل عليه ، فجعل «من» مرفوعة، وإن كان مدار التأويل في الآية على اللفظة المفردة ، ذلك أن المجاز وقع في اللفظة نفسها لافي إسنادها [٣٦] . والحقيقة ان حصر التأويل في الكلمة بمعزل عن سياقها كان من عمل المتأخرين ، وقد بين صاحب البرهان ذلك حين أشار إلى هذا الأمر ، فبيّن إن اللبس الذي يوقع فيه مآله إلى أنهم قد يشيرون إلى احد اصول هذا التركيب حين يرجعون اسم الفاعل إلى الفعل «كأنهم قدروا أنهم قالوا: رضيت عيشته ، فقالوا : عيشة راضية » [٣٧] .

ويعني ذلك أن سبب الخلط بين المجاز المرسل والمجاز العقلي الواقع في الإسناد ليس إلا الأصل الذي صدر عنه التركيب ، وهو

الأصل الفعلي ، غير أنني أزعم أن الفراء لم يكن يعنيه هذا التأويل ، وهذا ما يبينه حين يجعل أصول التركيب تتدرج على نحو آخر ، ومن ثم تتصور بصورة اسم الفاعل ، فتخرج إلى المعنى المجازي ، وهو أقرب إلى طبيعة التأويلات اللغوية المطردة ، فرأى أن العبارة قد بدأت بالفعل ، وهو: رُضيت العيشة ، بالبناء للمجهول ، وهو الأصل الحقيقي المنطوق به ، وإلى ذلك أشار بقوله : «تستدل على ذلك انك تقول: رُضيت هذه العيشة ، ولا تقول : رَضيتْ ، ودُفق الماء ، ولاتقول : دَفق ، ....» (٣٨).

وانتقلت العبارة من بعد إلى اسم المفعول ، فقيل عيشة مَرْضية، وماء مدفوق ... وبقيت في هذه الصورة معبرة عن الأصل الأول بسبب دلالة اسم المفعول على المبنى للمجهول ، ومن ثم خرجت إلى المجاز العقلي حين جاءت في صيغة اسم الفاعل ، فقال تعالى : «لاعاصمُ اليوم من أمر الله» ، وإنما أصله «معصوم» على أنه الحقيقة والأصل ، وقيل عيشة راضية على أنها «مرضية» ، وكيف يعصم أحد من أمر الله ، والله هو العاصم والفاعل الحقيقي، كيف ترضى العيشة ، والراضي صاحبها ؟

وهذا العدول إلى اسم المفعول ليس إلا مرتبة من مراتب العدول عن الأصل الأول ، وهو الفعل المبني للمجهول ، ولذلك وقع المتأخرون في الاضطراب ، حين جعلوا وكدهم المفردة نفسها ، وتحول الدلالة فيها بمعزل عن سياقها ، ويصور صاحب البرهان هذا الاضطراب حين يقول : (وأما قوله تعالى : « في عيشة راضية » ، فقيل : على النسب ، أي ذات رضا ، وقيل بمعنى "مرضية" ، وكلاهما مجاز إفراد لامجاز إسناد ، لأن المجاز في لفظ "راضية" لا في إسنادها ، ولكنهم كأنهم قدروا أنهم قالوا "رضيت عيشته " ، فقالوا : عيشة راضية"» (٣٩).

وهذا الخلاف في تبين أصل التركيب وحقيقته يظهر رأي الفرّاء ، ويبين عن ذهن وقّاد كان في منجاة من الاضطراب ، ومتسق مع طبيعة اللغة وقواعد التحول الدلالي فيها.

وقد تهدّى إلى ذلك كله بوعي لمستويات اللغة وانتقالها من الحقيقة إلى المجاز ، وجعل تحليله متسانداً إلى معايير التفكير اللغوي القائمة على فكرة القياس والنظر إلى اللغة على أنها بنيان موحد يفسر بعضه بعضاً ، ويجزئ الجزء منه عن الآخر ، ويجمع مفرداته خيط ينتظم به عقدها ، ويعقل شاردها ، وهو الاشتقاق الذي تؤول إليه صورة المفردة ، وهذا ما فعله في تحليل الآية الكريمة «لاعاصم اليوم من أمر الله» ، وما جاء في ثنيات التحليل من أمثلة وشواهد وإشارات.

وليس النصّ الذي درسناه فرداً بين نصوص «معاني القرآن»، وإنما هو صورة بينة للنهج الذي أخذ الفرّاء به نفسه ، وهو بصدد دراسة القرآن الكريم وتحليل آياته ، ففي كثير من مواضع الكتاب يعمل الفرّاء ذهنه ، ويوجه الآيات هذا التوجيه ، وما يختلف نص عن آخر إلا في شواهد تكثر أو تقل ، أو إشارات تغمض أو تتضح، ولكنها جميعاً تمضي على سنن واحد [٤٠].

ولا ريب أن الفرّاء قد وضع يده على جوهر المجاز المرسل كما وضعها على حقيقة المجاز المركب ، فلاحظ أن السياق يحتمل تأويل المفردة لتدل على غير الظاهر منها ، والحكم في ذلك للسياق لا للمعجم ، فأبان عن منهجه التحليلي ، ونظر إلى المفردات في علاقاتها ومواقعها ، وأظهر أنه كان على وعي بطبيعة العلاقة التي تنظم الدلالات في التركيب ، ذلك أن التأويل لايتم بغير العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وليست هذه العلاقة إلا صورة عقلية

تقوم على تقري النصّ واستنباط دلالته ، فقد أشار الفـرّاء إلى المجـاز المرسل ، وبين بعض علاقاته بما وجه به قوله تعالى : ﴿ يتلون آيات الله أناء الليل وهم يسـجدون﴾ (٤١) ، وفسـره بـأن « السـجود في هـذا الموضـع اسـم للصـلاة لا للسـجود ، لأن التـلاوة لا تكـون في السجود ولا في الركوع »(٤٢).

لو نزع كلام الفراء من كتابه لتهيأ للناظر فيـه أن قائلـه ليس إلا أحد المتأخرين ، أولئك الذيـن ضبطـوا قواعـد المجـاز وعلاقاتـه ، فقد أشار في هذا النص إلى أمريـن ، همـا : الدلالـة المجازيـة لكلمـة السجود وذلك حين خرجت الكلمة عن معناهـا الوضعـي الشـرعي إلى معنى مجازي ، والقرينة المانعة من إرادة المعنى الوضعـي الشـرعي للسجود ، وهي أن التلاوة لاتكون في السجود أو الركوع فوجـب صرف اللفظ عن ظاهره لتسلم دلالته على المعنى .

ولم يعدُ المتأخرون ما أخذ به الفرّاء نفسه في تحليل هذه الآية، ولا خلاف في ذلك بين علماء الأصول (٤٣) ، وعلماء البلاغة (٤٤).

وكـان الفـرّاء – وهـو بصـدد تحليـل النـص القرآنـي – يشـير أشارات واضحة إلى نوع آخر من المجاز اللغوي هو « الاستعارة» ، وهي أبرز أنواع المجاز ، وتدل إشارته علـى فهـم واسـع لهـذا المجـاز ودراية بالعلاقة بين المستعار له والمستعار منه ، وقـد أشـار في بعـض المواضع إلى فكـرة المعنـى الأصلي والمعنـى المجـازي ملاحظـاً الفـرق بينهما ، مؤكداً فكرة سيبويه حول «الاتساع» في اللغة (٤٥) .

وهو في ذلك كله يقيم تحليله على ما يكشف عنه النص نفسه ويتجلى نهجه في المقارانـات المعنوية الـتي كـان يجريها بـين ألفـاظ النصّ ، ويتضح الأمر حين نتابعـه في تحليـل آيـة مـن آيـات القـرآن الكريم ظهر فيها منهجه بوضوح .

من ذلك تحليله الآية الكريمة ﴿ وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين لله ، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين ﴾[٤٦].

ويتخذ في سبيل تحليل هذه الآية طريقاً إلى المعنى بتحليل اللفظة في سياقها ، ويبتدئ ذلك بسؤال يعرض ، وبه ولج إلى التحليل، ونبّه إلى ما في كلمة «عدوان» من دلالة جديدة اقتضاها السياق ، فسامع الآية أو قارئها لابد ملاحظٌ أن هذه الكلمة تنطق بغير معناها الظاهري ، وأنها خرجت إلى دلالة أخرى غير التي دلّت عليها في أصل وضعها لذلك ليس بدعاً أن يقول ، «أرأيت قوله : "فلا عدوان إلا على الظالمين " أعدوان هو ، وقد أباحه الله لهم؟»[٤٧] ، وتأتي إجابة الفرّاء لتبين إشارته إلى الأصل الوضعي للكلمة ، فكان جوابه : «قلنا ليس بعدوان في المعنى» [٤٨] ، ويعني ذلك أنه ليس العدوان الذي نعرفه ، وهو المعنى الأصلي للكلمة ، «إنما هو لفظ على مثل ما سبق قبله ، ألا ترى أنه قال : «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، فالعدوان في اللفظ ظلم في المعنى » [٤٩] ، وفرق بذلك بين اللفظ والمعنى ، ورأى أن اللفظ قد يجعل السامع أو القارئ يظن أن الكلمة باقية على أصل معناها ، ولكن اللفظ تغير معناه ، وصار دالاً على معنى آخر ، وهو تحول في دلالة اللفظ ، أو قل هو انتقال بالمعنى الأصلي إلى معنى مجازي مع وجود صلة بين المعنيين ، ذلك أن « العدوان الذي أباحه الله وأمر به المسلمين إنما هو قصاص ، فلا يكون القصاص ظلماً ، وأن كان لفظه واحداً» [٥٠].

ولايجوز في هذا الموضع إرادة المعنى الأصلي المعروف بسبب هذه القرينة ، وقد اكتشفها الفرّاء بمحاكمة عقلية تؤول إلى ما في النص من معنى ، فكان بذلك أمام استعارة «تصريحية» واضحة

الملامح بين فيها أصل المعنى اللغوي ، وعلاقته بالمعنى المجازي ، والقرينة المانعة من إرادة المعنى الأصلي .

ويكشف هذا التحليل جانباً آخر من نظرة الفراء إلى الاستعارة ، وهو أنه ينظر إليها على أنها تغير في معنى الكلمة يوحي به السياق ، ولاتعني انتقال الدلالة ، فانتقال الدلالة قد يوحي بالتخلي عن المعنى الأصلي ، وتلبس المفردة لمعنى جديد ، أمّا تغير المعنى في السياق ، فإنه يشف عن هذا المعنى ، لأن أول مايتراءى للإنسان هو المعنى الظاهري ، وحين يرجع البصر كرتين في النص يجد أن ما التبس عليه في البداية قد فاء إلى دلالة اتجه إليها سياق النص [٥١] .

كان هذا المنهج التحليلي رائد هذه الفترة في فهم النص ، ولم يكن من تفاوت بين المفسرين والنحاة واللغويين في هذا الأمر إلا اتباع طريقة في التحليل تتسق وموضوع الدرس ، ولذلك يمكننا الاطمئنان إلى هذا المنهج كانت له قواعده التي تصح دراستها بصورة مفردة ، ويخرج دارسها بطريقة لفهم النص تتجاوز في بعض جوانبها الدراسات اللسانية الحديثة ، ذلك أن هذه الدراسات – وإن ادّعت الشمولية – تظل في موضوع اللغة التي تبحثها ، والنصوص التي تدرسها . أمّا النص العربي ، فهو في أمس الحاجة إلى منهج أساسه طبيعة اللغة العربية ، ولانملك مثل هذا المنهج إلا إذا أقمنا قواعده على جمع شتات طريقة القدامى في التحليل النصي.

ولم يكن أبو عبيدة فرداً في دراسة القرآن الكريم ، وإنما هو جزء من منظومة علمية ، ولا يفترق عن الدارسين الآخرين إلا في كونه شغف بالمصطلح الذي رأى فيه صيغة تختزل مفاهيم عديدة ،

وفي أنه لم يكن معنياً بإثبات صحة مصطلح «المجاز» ، ولكن كتابه يبقى واحداً من أهم الكتب التي عنيت بالنظرية وقواعدها – كما رأينا – فقد أسس في مفتتح كتابه لها ، وجعل متن الكتاب تطبيقا لمجمل قواعدها .

أمّا الفراء ، فلم يكن يعني بالمصطلح كثيراً ، وإن يكن فهمه مثل سيبويه ، وكانت عنايته بالنص نفسه تبين عنه ، وتكشف دلالاته ، فجاء في سياق تحليله للآيات الكريمة بكثير من ظواهر المجاز ، وكان تحليله أساسا لفهم مفرداتها وفق اتجاهات المجاز المتنوعة .

وإذا كان سيبويه والفراء وأبو عبيدة قد ساروا على الطريق ذاته ، وأبانت طرائق درسهم عن فكر واحد يوجه دراساتهم فإن ذلك يعني أنهم قد صدروا عن معين واحد ، وما كان إلا ذلك الروح التحليلي الذي أظلّ الدرسات التفسيرية القرآنية منذ بدايتها ، وقد أدت إليها إرادة نفر من الصحابة رضوان الله عليهم فهم نصوص القرآن الكريم بتأسيس قواعد المنهج التحليلي ، وهو المنهج الذي يقوم على استنباط دلالة المفردات داخل نصوصها .

فان قيل : ألم يكن هناك سابق ولاحق في هذا الدرس ؟ فإننا نقول : ان طبيعة البحث اللغوي التحليلي لايمكن تصويرها على هذا النحو ، ولكننا نجد أن أساسها يقوم على المنهج التحليلي نفسه، ومن ثم وجود دارسين ، يضيف كل منهم بطريقته ملامح جديدة إلى هذا المنهج ، فقد أضاف الخليل وسيبويه مايفيد في فهم التركيب وبعض دلالات المفردات ، وزاد الفرّاء على ذلك ، ووضع أبو عبيدة مصطلحه ، وأساس نظرية أسلوبية معتمدا على ماتقدّمه من دراسات تحليلية للنصوص العربية ، وكان الخليل وسيبويه أكثر

شمولية واتساعاً من الفرّاء وأبي عبيدة ، وذلك أنهما لم ينظروا إلى نصّ واحد ، وإنما جعلا وكدهما النظر في نصوص اللغة لاستنباط قواعد عامة ، أمّا الفرّاء وأبو عبيدة ، فقد أفادا من هذه القواعد العامة لفهم النص القرآني .

ويمكن القول : أن المنهج التحليلي لدى الفرّاء وأبي عبيدة قد استند إلى ماوصله من نتائج تحليل نصوص اللغة تحليلاً لغوياً ونحوياً، وقد جرى ذلك على أيدي مجموعة من العلماء المتقدمين بدءاً من محلّلي نصوص القرآن من الصحابة إلى الخليل وسيبويه ، ولم يكن هذا المنهج يعني بالمفردات أو التراكيب ، وإنما كانى يعنى بالأسلوب، ويفهم النصّ وتوجيهه ، بيد أن ذلك لم يمنع من أن تتكون للفرّاء نظرات تحليلية لغوية عميقة ابانت عن فهم عميق لقضية المجاز اللغوي الذي يقع في المفردة أفاد فيها مما قاله مجاهد ، والخليل ، وسيبويه ، ولم يمنع كذلك من أن يتجه أبو عبيدة إلى تقعيد هذه الظواهر اللغوية والتركيبية فيما سماه «المجاز» لتكون دراسته نظرية تجمع شتات منهج التحليل إلى عصره ، وتحوله إلى قواعد منهجية أسلوبية صارمة .

وقد أعان على ذلك كله وجود النص اللغوي الذي يحتاج إلى التحليل ، وإيمان العلم بأن هذا النص مُعْجزٌ ، وأنه يحتوي أسراراً كثيرة ، ولذلك لم يكن هؤلاء العلماء يعنون «بانتاج النصّ» بقدر عنايتهم بالنص اللغوي الذي وجدوه مهيّأ بين أيديهم ، سواء كان ذلك النص القرآني أم نصوص الحديث النبوي الشريف أم النصوص الشعرية والنثرية التي أثرت عن العرب .

وسوف يكون العلماء الذين جاؤوا بعد هذه الفترة ، وهم علماء القرنين الثالث والرابع الهجريين بصورة خاصة معنيين بوضع

القواعد الأولى لإنتاج الخطاب اللغوي الصحيح شعراً ونثراً ، وأسسوا بذلك منهجاً واضحاً لعلماء البلاغة الذين جاؤوا بعد هذه الفترة ليفتقوا الكلام ويفرعوا عليه ، ويضعوا له قواعده وأساليبه .

وقد بقي المنهج التحليلي رائد القوم عند النظر في النصوص ، ومآلهم حين الحكم عليها ، أو تبيان مواقع الإجادة والضعف فيها ، وساد هذا المنهج في شتى علوم العربية كالبلاغة والنقد واللغة .

ويمكن أن نقسم ما انتهت إليه دراسة المجاز بعد الفراء وأبي عبيدة إلى ثلاثة اتجاهات عامة . أولها الاتجاه اللغوي البلاغي الذي أرسى دعائمه الجاحظ «– ٢٥٥هـ» ، وقد تفرّع عن هذا الاتجاه، الاتجاه اللغوي الخالص ، ونجده لدى ابن قتيبة وابن فارس ، وابن جنّي ، واتجاه ينزع منزعاً بلاغياً ، وهو ماخذ به أولئك البلاغيون والنقاد وبعض مفسري القرآن المشتغلين بعلوم اللغة كالزمخشري .

والحقيقة أننا لانستطيع عزل الاتجاه البلاغي عن الاتجاه اللغوي، ولذلك قلنا : إنه اتجاه ينزع منزعاً بلاغياً ، ذلك أن جميع المشتغلين بعلوم البلاغة منذ الجاحظ لم يكونوا بمعزل عن اللغة وعلومها ، ثم إن هناك اتجاهاً ثالثاً له قواعده وأصوله ، وكان يصدر عن طبيعة في البحث متميزة ، ونعني به اتجاه علماء أصول الفقه .

إن هذه الاتجاهات الثلاثة كانت متضافرة يستند أحدها إلى الآخر ، ويؤسس بعضها آراءه وقواعده على قواعد بعضها الآخر وآرائه ، وكانت هذه الطبيعة في البحث هي التي أدت إلى مفهوم المجاز الذي نعرفه ، وهو المفهوم الذي اكتمل لدى السكاكي ، ومن دار في فلكه .

لقد كان الجاحظ ذا مكانة خاصة في تاريخ البلاغة العربية ، ويجمع الباحثون المعاصرون والقدامى على أنه السابق المتفوق في علومها ، بل هو منشئها ، وأول من أرساها على قواعدها الأساسية، فما أتى به في كتبه لم يتوفر لأحد قبله [٥٢] .

ومن أهم مايمكن أن نجده في أبحاثه ماكان يوليه للغة من مكانه خاصة ، وقد عدّ دلالتها أكمل أنواع الدلالات وأكثرها تعبيراً عن حاجات الإنسان ، فتنزلت من وجوده منزلة الضرورة والحدّ المميز له عن سائر المخلوقات (٥٣) .

وعني الجاحظ في مؤلفاته بكثير مما تحصل لديه من دراسات السابقين ، فلمّ شعث هذه الدراسات وأبان عن طريقة جديدة سوف تكون هادياً للباحثين من بعده ، وأساساً يبنون عليه القواعد ويؤصلون الأصول .

ولاندّعي أن الجاحظ كان ذا منهج واضح في تأليفه ، وإنما يسعى القارئ وراء مايريده بين السطور ، وفي الأفكار المتناثرة ، ويحتاج إلى أن يدقق النظر أحياناً في العبارة ، يتقرّى مايريده الجاحظ منها ، ولعل ذلك راجع إلى الأسلوب الذي اختاره الجاحظ للتعبير به عن أفكاره ، وهو أسلوب مبني على إيهام أو ازدواج معنوي : معنى صريح ظاهر ، سهل الإدراك ، واضح الدلالة ، ومعنى خفي ، بعيد الغور ، صعب المنال والتتبع . ولاتقتصر هذه المزاوجة على الصياغة اللفظية وحدها ، وإنما تتعداها إلى تنشئة المعاني وتحريرها أيضاً ، ولئن كان ذلك يرجع إلى البراعة والاقتدار ، فإنه عائد إلى أسلوب المتكلمين في صياغة كلامهم كذلك (٥٤) .

ويتجلى لنا ذلك في تعليقه على بعض العبارات ، فقد علق على عبارة : «ليس له صديق في السر ولاعدو في العلانية» بقوله : «وهذا كلام ليس يعرف معناه ، إلا الراسخون في هذه الصنعة»(٥٥). وقال مرة عند حديثه عن «الاشارة» : «ولولا أن تفسير هذه الكلمة يدخل في باب صناعة الكلام ، لفسرتها لكم»(٥٦). بيد أن دارس كتبه يتهدى إلى مايريد بجمع الأفكار المفرقة ، والسعي وراء الإشارات المبعثرة .

ومن هذه الأفكار المفرّقة إشارته إلى أن الفعل اللغوي مهما كان الحيز الذي يتنزل فيه ، وبغض النظر عن مقاصد منجزه وغاياته ، يقوم على ثلاثة عناصر رئيسية ، تمثل الحد الأدنى للبيان اللغوي ، وهي المتكلم والسامع والكلام ، والحقيقة أنه لاتوجد في مؤلفاته صياغة نظرية مباشرة لهذه الفكرة ، لكن تحليلاته اللغوية ومقاييسه البلاغية تقوم على مابين هذه العناصر من تلاحم وتفاعل(٥٧). ويعد تفطنه إلى هذا الجانب أمراً محمودا ، ولاينقص من قيمته إن كان مبتدعاً فيه ، مخترعاً أو متبعاً متأثراً بأرسطو (٥٨) .

وتبين هذه الفكرة اساساً من أسس ظاهرة التواصل ، وقد جرى الحديث عن تحليلها إلى مكوناتها الأساسية في حقبة متقدمة من هذا القرن في نطاق ما أطلق عليه «نظرية التواصل» ، وهي نظرية «تهتم بكل أشكال الخطاب مهما كانت «السنّة » المستعملة و " القناة " المختارة . ويقوم مخططها القاعدي على العناصر الثلاثة التي ذكرناها (٥٩) مع العلم أن الخطاب أو الكلام ينقسم بصفة آلية إلى قسمين : الكلام ذاته وموضوعه ، فيصبح التقسيم الثلاثي رباعياً»(٦٠) .

وتُعزى هذه النظرة المحدثة لرومان ياكبسن «R . J akpbson» الذي استطاع توظيفها للتقدم بالأبحاث الشعرية والأسلوبية والخروج بها من المأزق الذي تردّت فيه لتحديد أدبية الأدب ، ذلك أن جلّ الأبحاث قبله كانت تعتمد لتحديد الأدبية على خصائص الخطاب ذاته ومقابلته بالخطاب العادي الذي تتجرد فيه اللغة من كل بعد فني ، أو يكون البعد الفني في الدرجة «الصفر» . وقد لاقى مطبقو هذا النهج عنتاً ، وصادفوا إشكالات كبيرة شككتهم في فعاليته وقدرته ، فجاءت «نظرية التواصل» لتعيد

صياغة المشكلة بصورة جديدة ، فتولي اهتماماً للشبكة المعقدة التي تقوم عليها عملية التخاطب ، وتؤكد أن ظروف المقال غير اللغوية كالمتكلم والسامع لهما قيمة كبيرة في تحديد خصائص الخطاب (٦١).

وقد لاحظ الدارسون المحدثون أهمية البحث في طبيعة منهج الجاحظ ، واحتفلوا كثيراً بنظرية التواصل لديه كما تبدت في طبيعة فهمه الخاص لوظائف الكلام ، فرأوا أن «وظيفة " الفهم والإفهام " أو " البيان والتبيين " ليس من الصعب إثبات أنها الوظيفة المسيطرة على تفكيره البياني ، ففي آثاره مجموعة من القرائن تشهد بأنها سَدَى كلّ فعل مهما حمّل من مقاصد وأنيط به غايات ، والكلام خلواً منها ضربٌ من اللّغو وباب من أبواب العيّ والحصر ، وأبرز القرائن وأقربها مأخذاً العنوان الذي اختاره لأشد كتبه صلة بالمباحث اللغوية والبلاغية خاصة أنه يرادف في كثير من المواطن بين " البيان والتبيين " و "والإفهام والتفهم" (٦٢) . ونجده يذكر ذلك صدد حديثه عن قوله تعالى : ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم﴾ (٦٣) ، حيث يقول : «لأن مدار الأمر على البيان والتبيّن ، وعلى الإفهام والتفهم» (٦٤).

ويتجلى لنا الأمر أكثر حين نعود إلى حديثه عن البيان ، وقد أظهر فيه فكرته عن التواصل اللغوي ، وجعل أمر الخطاب اللغوي قسمة بين المتكلم والسامع ، فيقول : «والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى ، وهتك الحجاب دون الضمير ، حتى يفضي السامع إلى حقيقته ؛ ويهجم على محصوله كائناً ماكان ذلك البيان ، ومن أي جنس كان الدليل ، لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام ، فبأي شيء بلغت الإفهام ، وأوضحت عن المعنى ، فذلك هو البيان في ذلك الموضع » (٦٥).

وقد تحولت هـذه الوظيفـة إلى غاية يجري وراءهـا المتكلـم ، سواء أكان كلامه مما يجري على ألسنة الناس ، أو كان كلاماً بليغـاً له خصائصه الفنية المتميزة ، وأظهرت بعض تعريفـات البلاغـة هـذا الجانب ، وأبدى الجاحظ بتعليقه عليها إعجابه بها ممـا يؤكـد منزلـة هذه الوظيفة في نطاق تصوره اللغوي الكلي [٦٦] ، فقـال : «وكـان عبد الرحمن بن اسحاق القاضي يروي عن جده إبراهيم بن سلمة ، قال : سمعت أبا مسلم يقول : سمعت الإمام إبراهيم بن محمد يقول: يكفي من حظ البلاغة أن لايؤتى السامع من سوء إفهـام النـاطق ، ولايؤتى الناطق من سوء فهم السـامع . قـال أبـو عثمـان : أمّـا أنـا فاستحسن هذا القول جداً» [٦٧] . وقد احتفل الجاحظ تبعاً لذلـك احتفالاً بأمرين ، أحدهما صوْغ الكلام ومعايـيره ، ومبـدأ الاختيـار اللغوي ، وكلا الأمرين يقومان على أن المتكلم أو صانع النصّ يقوم عمله اللغوي على مبـدأ عقلـي واضـح ، فهـو لايلقـي كلامـه علـى عواهنه ، ولا يأتي به عفو الخاطر ، وإنما هو مدقق فيما يقول ، واع لما يصوغ .

أمّا مسألة صياغة الكلام فتتبدى لنا في قسميه ، الشعر والنثر، فقد ذهب الجاحظ إلى قضية نقدية هامة هي مسـألة التـلاؤم داخـل النص الشعري ، وفسّر تبعاً لهذه الفكرة قول خلف :

وبعض قريض القوم أولاد علّة ،

بأن دعا إلى التلاؤم بين ألفاظ البيت من الشعر ، والبعد عـن التنافر ، وذهب إلى أنه « إذا كانت الكلمة ليس موقعهـا إلى جنـب أختها مَرضيـاً موافقـاً كـان علـى اللسـان عند إنشـاد ذلـك الشـعر مؤونة» [٦٨] .

ولم يتوقف عند هذه الظاهرة وحدها ، بل كان أكثر إيغالاً في الفكرة حين ذهب إلى القول :

«وأجود الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء ، سهل المخارج ، فتعلمُ بذلك أنه قد أفرغ إفراغاً واحداً ، وسبك سبكاً واحداً ، فهو يجري على اللسان كما يجري الدهان » (٦٩).

وكانت نظرته إلى النص النثري مبعثها إفهام السامع مقصد القائل من غير إطالة أو إكثار ، فالكلام من هذه الوجهة مراتب «وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره ، ومعناه في ظاهر لفظه» (٧٠).

ويقع مبدأ الاختيار في صلب هذا الموضوع ، فكانت دعوة الجاحظ إلى تخيّر المعنى الشريف للفظ البليغ مع صحة الطبع «فإذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليغاً ، وكان صحيح الطبع ، بعيداً من الاستكراه ، ومنزّهاً عن الاختلال ، مصوناً عن التكلف ، صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة . ومتى فصلت الكلمة على هذه الشريطة ، ونفذت من قائلها على هذه الصفة أصحبها الله من التوفيق ومنحها من التأييد ، مالا يمنع معه من تعظيمها صدور الجبابرة ، ولايذهل عن فهمها معه عقول الجهلة» (٧١).

ويكون بذلك المنهج العام الذي سار عليه سابقو الجاحظ قد أتى عليه حين من الدهر انقلب فيه إلى منهج جديد ، فلم يعد الجاحظ مكتفياً بما كان يحلله من النصوص اللغوية ، وقانعاً أن يستنبط منه الدلالات ، وإنما اتجه إلى وضع تصور لإبداع النص والكلام مستنداً في ذلك إلى النصوص اللغوية التي وصلت إليه ، فحللها واستنبط أحكام ألفاظها ومفرداتها ، ومن ثمّ اتخذ لنفسه نهجا جديداً يقوم على وضع نظرية في الإبداع الفني اللغوي.

وكان اعتماده مبدأ التحليل وجهاً من أوجه الطريقة التي اتبعها، ويهدف به إلى إيضاح الجوانب الدلالية في لغة النصّ ، وإبراز مظاهره الجمالية ليتزود المبدع من ذلك بزاد كثير ، فيصنع ما صنعه المبدعون الآخرون .

واستطاع في جانبي عمله التحليلي والنظري أن يدخل إلى أعماق النصوص ، وأن يستنبط دلالة مفرداتها ، وأن يضع أولى التصورات لفكرة المجاز اللغوي ، وأبرز ما في شقيّ منهجه التحليلي والنظري طبيعة الفهم الجديد للتحول الدلالي من المعاني الأصلية والوضعية إلى المعاني المجازية في المفردات التي تؤلف النصّ ، وانتقل بذلك من مجرد الدوران حول الفكرة إلى طرحها وإبانة جوانبها النظرية ، فأسس بهذه الطرائق لفكرة تجريد الأفكار من النصوص وإظهار القواعد البلاغية منها ، وتحوّل الدرس المجازي على يديه من وصف النص إلى وضع القاعدة المجردة ، ذلك أن سياق درس المجاز اللغوي عند الجاحظ لايشذ عن سياق دراسة وسائل إنتاج الكلام أو النص ، فجاءت إشاراته إلى المجاز ، وتعريف الاستعارة في نسق واحد مع عملية إنتاج الخطاب . وصحيفة بشر بن المعتمر التي أوردها الجاحظ تحتوي العناصر الأساسية لنظرية الإبداع في الفن والأدب (٧٢) ، وهي خير شاهد على عناية الجاحظ بهذه الفكرة ، ونعني بها فكرة إبداع النص لا الوقوف عند تحليله ، وإن كانت الصحيفة قد قامت على أسس عامة على المبدع الأخذ بها ، وأهمها مفهوم «المشاكلة» بين اللفظ والمعنى (٧٣) ، فإنها أدت ما رمى إليه الجاحظ ، وهو التحول من التحليل إلى وضع نظرية إبداعية.

وتتأتى لنا معرفة ذلك كله من متابعة دراسات الجاحظ اللغوية

والبلاغية والنقدية ، وقد نثرها في كتابيه البيان والتبيين ، والحيوان ، وفي رسائله . وتبين هذه الدراسات وعي الجاحظ للواقع اللغوي في المجتمع وأسباب تعدّد المفردات الدالة على مدلول واحد ، ونعني به ذاك المجتمع الذي تكوّن بعد الفتوحات الإسلامية ، فرأى أن أهل «الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب ، ولذلك تجد الاختلاف في ألفاظ أهل الكوفة والبصرة والشام ومصر»(٧٤). ويدّل ذلك على وعي الجاحظ بضرورة دراسة الواقع اللغوي ، وما يمكن أن يتصف به ، ذلك الواقع الذي بدأت تظهر عليه ملامح لغوية خاصة قد تبتعد في دلالاتها عن الدقة ، ويُعدّ هذا تسامحاً من الناس الذين كوّنوا مجتمعهم اللغوي الخاص ، أو ما يمكن تسميته بالاستخفاف ، فقد «يستخف الناس ألفاظاً ويستعملونها ، وغيرها أحقّ بذلك منها» (٧٥) ، ويؤدي هذا الاستعمال إلى أن تخرج اللغة على خلاف الأصول المعروفة ، والدلالات المأثورة «إلا ترى أن ا لله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر ، والناس لايذكرون السغب ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة ، وكذلك ذكر المطر ، لأنك لاتجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام ، والعامة وأكثر الخاصة لايفصلون بين ذكر المطر وبين ذكر الغيث) (٧٦).

فإذا كان شأن العامة أن يفعلوا ذلك لجهل ، فما بال الخاصة يفعلون ؟ لاريب أن هذا كان بسبب هذا المجتمع اللغوي الجديد الذي بدأ يضرب بجرانه ، وراح يؤسس لنفسه صورة مستقلة . ولا يمكننا أن نرجع هذا الاستخفاف الذي أشار إليه الجاحظ إلى مبدأ الاختيار ، فذاك يقع من المتكلم بوعي وإرادة ، وهذا نوع من تغير اجتماعي عام صار إليه المجتمع اللغوي ، ويعلل الجاحظ ذلك بتغير

الأعراف الاجتماعية ، وتبدل المعايير في كل أمر ، منها التبدل الذي يطرأ على اللغة ، فالعامة «ربما استخفت أقل اللغتين وأضعفهما ، وتستعمل ما هو أقل في أصل اللغة استعمالاً ، وتدع ما هو أظهر وأكثر ، ولذلك صرنا نجد البيت من الشعر قد سار ، ولم يسر ما هو أجود منه وكذلك المثل السائر ... ألا ترى أن العامة ابن القِرِّيّة عندها أشهر في الخطابة من سحبان وائل ..»(٧٧).

أمّا في مقابل ذلك فنجد صورة أخرى تنم على مبدأ الاختيار اللغوي ، وهو اختيار لايستطيعه إلا من أوتي حظاً من الذكاء والمقدرة اللغوية ، فكان واصل بن عطاء أحد أولئك الذين كانوا على دراية بمواقع الكلم ، وبدلالاتها ، فأخفى لثغة الرّاء القبيحة في لسانه باجتناب الكلمات التي تقع فيها راء للدلالة على المعاني المقصودة (٧٨) ، ولايعني ذلك استخفافاً فردياً من ابن عطاء كما تفعل العامة ، وإنما هو اتساع في الرواية ، وحصافة في الاختيار اللغوي ، فجاء الجاحظ بهذين المثالين متتابعين ، ليبين لقارئه الفرق بين الاستخفاف العامّي والاختيار الخاص ، ومن غير ما ريب أن هذا الاختبار لايعدو كونه ذا صلة بالمبدأ العام الذي يبني الجاحظ عليه طريقة «الاتصال اللغوي» ، وهو مبدأ «الفهم والإفهام» . ذلك أن العيب النطقي الذي قد يعرض للسان يمنع هذا الاتصال أو يعيقه ، فكان لابد لتحقيق مبدأ «الفهم والإفهام» من أن يتضح الكلام ، ويتجاوز المشكلات النطقية ، وليعرف المتكلم عيبه بيّن الجاحظ أهم هذه المشكلات ، كاللثغة (*) والتمتمة(**) والفأفأة(***) ، والحُبْسة(****) . وقد تؤدي بعض هذه المشكلات إلى عدم وضوح المعنى المقصود كالحكلة ، «فإذا قالوا في لسانه حكلة فإنما يذهبون إلى نقصان آلة المنطق وعجز أداة اللفظ حتى لا تُعرف معانيه إلا بالاستدلال»(٧٩).

ولما كان الأمر على هذه الصورة فإن الجاحظ لم يتوان في بيان أسباب أخرى قد تعرض للمتكلم فلا يبين عن معانيه ولايفصح عن مقاصده إن وقع فيها ، فذكر عن أبي داوود بن حريز قوله : «تلخيص الكلام رفق ، والاستعانة بالغريب عجز ، والتشادق من غير أهل البادية بغض ، والنظر في عيون الناس عيّ ، ومسّ اللحية هلك ، والخروج مما بنى عليه أول الكلام إسهاب » (٨٠) .

وتأتي للجاحظ بذلك مركّب سهل يتسنّمه ، لأنه وجد في كلام أبي داوود مايعينه على المسلك ، ويلحب له الطريق ، ولذلك فإن تأديه المعاني بالألفاظ الدالة ، وبالكلام المختصر ، والمفردات المأنوسة ، وعدم التناقص في القول يجمع في داخله إرادة الجاحظ إيصال المعاني بأخصر طريق وأوضح سبيل .

ويحتاج من يسلك هذا الدرب – وهو الخطيب – إلى قدرات لغوية لاتتأتى إلا بالدربة والتجربة ، وحفظ الكلام وروايته وضبط اللغة وفق قواعدها ، ومهارة اختيار الألفاظ الدالة على المعاني ، ذلك أن رأس الخطابة «الطبع ، وعمودها الدّربة ، وجناحاها رواية الكلام ، وحليها الإعراب ، وبهاؤها تخيّر الألفاظ، والمحبة مقرونة بقلّة الاستكراه » (٨١) . فيبتعد بهذه المعايير عن العامة في المجتمع اللغوي المحدث ، وتكون له ميزات خاصة ، يضبط الكلام، ويتخيّر الألفاظ ، فتتحصل له قدرة الإفهام .

ويثير الجاحظ وفق هذه المعايير قضية تقع في صلب الإفهام ،وهي قضية المفردة ذاتها ، ويضع لها معاييرها في الكلام من حيث دلالتها، فالمتكلم الذي يبين عما يريده بالكلام يتخير الألفاظ التي تظهر المعاني دون أن يكون فيها لبس أو غموض ، فقد «قال ثمامة: قلت لجعفر بن يحيى ما البيان ؟ قال : أن يكون الاسم يحيط بمعناك،

ويجلّي عن مغزاك وتخرجه عن الشركة ، ولا تستعين عليه بالفكرة ، والذي لابد له منه أن يكون سليماً من التكلف ، بعيداً عن الصنعة، بريئاً من التعقّد ، غنياً عن التأويل » [٨٢] .

فيحسن اختيار الألفاظ المؤدية للمعنى المراد الموضحة للمقصود ، التي تتفرد بالمعنى الواحد دون أن تكون من الألفاظ المشتركة الملبسة ، ووضوحها يجعلها سهلة الفهم ، على أن تقع في مكانها في الكلام بغير تكلف أو تعقيد . وتأدية المراد باللفظ دون حاجة إلى التأويل من أولى غايات المتكلم المبين الذي يسعى إلى الاتصال اللغوي الصحيح ، وقد جمع الأصمعي ذلك كله في عبارة مختصرة ، فأبان عن المراد ، وما قول جعفر بن يحيى – كما ذكر الجاحظ – إلا تأويل لقول الأصمعي : «البليغ من طبّق المفصل ، وأغناك عن المفسّر» [٨٣] .

ولايتم الحكم علي اللفظ إلا داخل السياق الكلامي ، على أن يكون الكلام موجزاً في موضع الإيجاز ، كما يقولون في إصابة عين المعنى بالكلام الموجز : «فلان يفلّ المحزّ ، ويصيب المفصل» [٨٤] ، أو مطولا في موضع الإطالة ، يؤدي المعنى بطريقة مباشرة أو بالوحي والإشارة والكناية ،وهذا أبو داوود بن حريز ينشد الجاحظ بيتا له في صفة خطباء إياد ، فيقول :

يَرمُون بالخُطَب الطِّوَال وتارةً وَحْيَ المَلاَحِظِ خِيفةَ الرقَباء

ويعلّق الجاحظ على ذلك بقوله : «فذكرَ المبسوطَ في موضعه، والمحذوف في موضعه ، والموجز ، والكناية والوحْيَ باللحظِ ودلالةِ الإشارة» [٨٥] .

فصار المتكلم بذلك يسعى إلى وسائط لغوية عديدة ، وصياغات متباينة ليؤدي المعنى على أفضل صورة ، فهناك من

يستمع ليفهم «والمفهم لك والمتفهم عنك شريكان في الفضل ، إلا أن المفهم أفضل من المتفهم ، وكذلك المعلم والمتعلم» [٨٦] .

وكان تمسك الجاحظ بالوظيفة «الإفهامية» على أنها الغاية القصوى لكل مستويات اللغة قد أنتج من وجهة مبدئية [٨٧] وعامة الإلحاح ، على أن تكون دلالة اللفظ على المعنى دلالة صريحة [٨٨] ، ففضل الكلام الذي يغنيك قليله عن كثيره ، ومعناه في ظاهر لفظه[٨٩] ، ولايعني ذلك لديه ابتذال المتكلم للألفاظ ، فليس مايمنع المتكلم — حسب الجاحظ — أن تكون ألفاظه رشيقة عذبة ، وفخمة سهلة ، وأن تكون معانيه ظاهرة مكشوفة ، وقريبة معروفة ، بل إن متكلماً هذا شأنه لحقيق بالمنزلة الأولى ... فكن في ثلاث منازل ، فإن أولى الثلاث : أن يكون لفظك رشيقاً عذباً وفخماً سهلاً ، ويكون هناك ظاهراً مكشوفاً ، وقريباً معروفاً ، أمّا عند الخاصة إن كنت للخاصة قصدت ، وإما عند العامة إن كنت للعامة أردت»[٩٠] .

ويضاف إلى ماقلناه عن نظرة الجاحظ إلى نظرية الاتصال اللغوي ، موقفه من قضية اللفظ والمعنى ، ذلك أن هذا الموقف يكشف عن فهمه لمسألة المجاز ، فقد ألح الجاحظ على فكرة هامة هي مسألة المطابقة بين اللفظ والمعنى ، فنقل عن الأصمعي قوله : «البليغ هو من طَبَّقَ المفْصِل ، وأغناك عن المفسّر» [٩١] ، وفسر هذا الكلام بخبر عن أعرابي وصف أعرابياً بالإيجاز والإصابة ، فقال: «كان والله يضع الهِناء مواضع النّقب» [٩٢] ، وقد أعلى من قيمة البلغاء الذين يأتون في كلامهم بالألفاظ المفهمة والكلام الموجز، مع العناية بالمطابقة بين اللفظ والمعنى ، فتمدّح ثمامة بن أشرس ، لأنه «كان بلغ من حسن الإفهام مع قلة عدد الحروف»[٩٣] ، ولم يكن ذلك وحده قاعدة تقديمه ، فقد «كان

لفظه في وزن إشارته ، ومعناه في طبقة لفظه ، ولم يكن لفظه إلى سمعك بأسرع من معناه إلى قلبك » [٩٤] .

وتعني المطابقة وفق تصور الجاحظ أن تكون الأسماء على أقدار المعاني ، لازيادة فيها ولا نقصان ، ذلك أن «من علم حق المعنى أن يكون الاسم له طِبقاً ، وتلك الحال له وفْقاً ، ويكون الاسم له لافاضلاً ولامفضولاً ، ولامقصّراً ، ولامشتركاً ، ولامضمّناً» [٩٥] .

ونفهم من ذلك كله أن الجاحظ يريد من المتكلم أن يتخير الألفاظ المطابقة للمعاني ، فتأتي على أقدارها ، ويفهم منها ما أراده المتكلم دون زيادة أو نقصان ، وليس يمكن أن يطرأ إلى الذهن بأن يكون اللفظ مشتركا أو مضمّنا ، ولايكون هناك لفظ آخر يصح أن يفضل ما استعمله المتكلم في كلامه ، وكأن المتكلم في هذا الموضع متأمل ناظر ، وقد وضع بين يديه ألفاظ اللغة ، فتخيّر مايطابق معانيه منها ، ولفظَها لتاتي على قدر المعاني المقصودة بلا إبهام .

كانت هذه الأفكار أساساً لتفكير الجاحظ ونظرته إلى المجاز ، وهداه هذا إلى أن يرى في المجاز اللغوي أنه ليس قيمة في ذاته ، ولكنه طريقة في التعبير يؤخذ بها بقدر ماتؤدي المعاني ، لابقدر ماتجعلها غامضة توقع السامع في اللبس ، وذلك أن نظرته إلى المجاز كان مبعثها ما آلت إليه تفسيرات القرآن الكريم ، وما اكتنف هذا العلم من تداخلٍ مع القصص ، وقد ذكر الجاحظ في البيان والتبيين المفسرين رابطا إياهم بذكر القصاصين ، وخصص لهم فصلا كاملاً [٩٦] ، ويمكن أن نفهم موقف الجاحظ من المجاز من حديثه عن هؤلاء المفسرين القصاصين ، وبصورة خاصة ماذكره عن القصاص موسى ابن سيّار الأسواري ، فذكر أنه كان من أعاجيب الدنيا ،

وكانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته بالعربية ، وكان يجلس في مجلسه المشهور به ، فتقعد العرب عن يمينه ، والفرس عن يساره، فيقرأ الآية من كتاب الله ، ويفسرها للعرب بالعربية ، ثم يحول وجهه إلى الفرس ، فيفسرها لهم بالفارسية ، فلا يدري بأي لسان هو أبين (٩٧) .

وكان هذالرجل على مايظهر من كلام الجاحظ عليه ذا قدرة فائقة في التفريغ وحمل الكلام على وجوهه ، فقد قص على الناس ستا وثلاثين سنة «فابتدأ لهم في تفسير سورة البقرة ، فما ختم القرآن حتى مات» (٩٨) ، ولاريب انه كان بارعاً في توجيه دلالة المفردات ، وكان مبعداً في التأويل ، يدخل في تفسيره الأحاديث ، ويمزج بين القرآن والقصص «لأنه كان حافظاً للسيّر ، ولوجوه التأويلات ، فكان ربما فسّر آية واحدة في عدة أسابيع ، كأن الآية ذكر فيها يوم بدر ، وكان هو يحفظ مما يجوز أن يلحق في ذلك من الأحاديث كثيراً ، وكان يقص في فنون من القصص ، ويجعل للقرآن نصيباً من ذلك » (٩٩) .

ويظهر أن الجاحظ كان عارفاً بما يمكن أن تؤدي إليه مثل هذه التفسيرات من شطط في حمل الكلام على غير ظاهره ، وقد أداه هذا إلى عرض بعض أفكار المفسرين ، والمصادر التي اعتمدوها في تفسيراتهم ، وكيف أن بعضها يرجع إلى اعتقادات بدائية ، كرطوبة الحجر وقدرة الأشياء على النطق في الزمن الأول ، كما جاء في شعر لأمية بن أبي الصلت (١٠٠) ، وقد انتقلت مثل هذه الاعتقادات إلى أهل الكتاب ، فاستعملوها في شعرهم كذكر عدي بن زيد — وكان نصرانياً ديانياً ، وترجماناً ، وصاحب كتب . شأن آدم ومعصيته ، وكيف أغواه ، وكيف دخل في الحيّة ، وأن الحيّة

كانت في صورة جمل فمسخها الله عقوبة لها حين طاوعت عدّوه على وليّه [١٠١].

ووجود مثل هذه الأفكار في الأحاديث ، والأشعار تدل على انتقالها عبر العصور إلى المفسرين ، وهذا ماحمل الجاحظ على أن يظن «أن كثيرا مما يحكى عن كعب [١٠٢] أنه قال : مكتوب في التوراة أنه إنما قال : " نجد في الكتب " ، وهو إنما يعني كتب الأنبياء ، والذي يتوارثونه من كتب سليمان ، ومافي كتبهم من مثل كتب إشَعْياء وغيره » [١٠٣] ، وقد انتقلت مثل هذه التفسيرات إلى المسلمين ، فحملوا بعض الآيات عليها ، فقد روي عن مقاتل أنه يقول : «إن الصخور كانت لينة ، وإن قدّم إبراهيم عليه السلام أثرت في تلك الصخرة كتأثير أقدام الناس في ذلك الزمان ، إلا أن الله تعالى توفىّ تلك الآثار ، وعفى عليها ، ومسحها ومحاها ، وترك أثر مقام ابراهيم صلى الله عليه وسلم » [١٠٤] . وكان ذلك كله أدعى لأن يجعل الجاحظ يتمسك بالعقل ، ويسعى إلى اقامة الحجة ، وينظر في الأمر مليا ، فكان يقول : «إنه لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم ، ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل » [١٠٥] .

ولما كانت هذه التفسيرات تبتعد بالنص القرآني عن ظاهره ، وتتعمق في تأويلة متخذة من القصص حيناً ، ومن المجاز حيناً آخر ، مركباً لها فإنّ الجاحظ رفض هذا الإغراء المجازي ، وتمسك بصريح اللفظ ، وطامن من المغالاة في التأويل ، فرأى أنه (إذا كان اللفظ عاماً لم يكن لأحد أن يقصد به إلا شيء بعينه ، إلا أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم ، قال ذلك مع تلاوة الآية ، أو يكون جبريل عليه السلام قال ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ، إن الله تبارك وتعالى لايضمر ولاينوي ، ولايخصّ ولايعم بالقصد ، وإنما الدلالة في بنية الكلام نفسه ، فصورة الكلام هو الارادة ، وهو القصد

وليس بينه وبين الله تعالى آخر كالذي يكون من الناس » [١٠٦] .

فأدّى بهذا النصّ مايختصر نظرته إلى طريقة فهم القرآن الكريم ، وطريقة فهم كلام الناس ، فكلام الله تعالى يفهم من صورته وفق قواعد اللغة ومعاييرها وطرائق متكلميها ، ومسالك الدلالة فيها عدا ماخصص أو عمم من الرسول صلى الله عليه وسلم أو جبريل ، أمّا كلام الناس فهم أحرار في فهمه وفي مايريدون وفي تحريف دلالته كما يبغي ناقلوه .

فلاغرابة أن يعمد الجاحظ في مؤلفاته إلى عدم الإغراق في قضية المجاز ، والإشارة إليها على أنها القيمة الفضلى ، لامحيد عنها، ولافضيلة للكلام عارياً منها ، فكان فهمه المجاز على هذا النحو متسقاً مع طرائق المتقدمين اللذين مروا بنا ، كالخليل وسيبويه والفرّاء وأبي عبيدة ، اللذين لاحظوا أن المجاز طريقة في القول ، ووسيلة من وسائل المتكلم يصوغ بها الكلام .

بيد ان الجاحظ لم يكن يخبط في ذلك خبط عشواء ، فهو - وإن اخذ هذا النهج من اللغويين الذين أسسوا مناهج التفكير اللغوي العربي - جعل ذلك كله متسقاً مع طبيعة تفكيره الخاصة .
ويحملنا على هذا القول ما كان من أمره حين حكّم العقل في النظر إلى التفسير بالمأثور ، ولم يرتض أن يقبل الروايات على صورتها ، بل دقق فيها ، واكتشف بعض خباياها ، وأعادها إلى اصولها التاريخية القديمة.

ولاجرم انه كان ينثر هذه الأفكار التي يعتقدها في كتابه ، وتحتاج إلى من يلمّ أطرافها ، ويؤلف بينها ، ليصل إلى طبيعة تفكير الجاحظ ، ولانستطيع ان نغض الطرف عن أفكاره في مسائل بعيدة عن اللغة ، وردت في كتبه من غير أن نفيد منها شيئاً من منهج الجاحظ في النظر إلى الأشياء ، وقد تحولت بنظرته المدققة من أجزاء

حسية إلى مركب مجرد »، فتقاس نظرته إلى اللغة بنظرته إلى هذه الأشياء لنكشف عن طبيعة التفكير لديه بصورة عامة.

وتقع فكرة «المنزلة بين المنزلتين» في صلب تفكيره حين نتقرى نظرته إلى بعض الظواهر، فهو يرى أن لكل شيء مقداراً معلوماً، مازاد عليه أو نقص منه بان، فالغيث يطالب لذلك «طلب الغيث على قدر الحاجة، لأن الفاضل ضار» [١٠٧]، وكذلك يلاحظ أن النهي قد وقع على كل شيء جاوز المقدار، ووقع اسم العيّ على كل شيء قصر عن المقدار [١٠٨]، والإفراط في المجاز وفق هذا التصور العام للأشياء زيادة على المقدار، والفاضل منه ضار. ونتبين هذا الأمر حين نربط بين كلامه على مسألة المقدار، ورأيه في اللفظ والمعنى، فهو - كما لاحظنا - يرى ضرورة المطابقة بينهما، فلا يكون الاسم للمعنى فاضلاً أو مفضولاً، أو مقصراً أو مشتركاً أو مضمناً [١٠٩]، ولما كان المجاز فيه من التوسع والزيادة في المعنى [١١٠]، فإنه - لاريب - زيادة على مقدار بذاته، ولذلك ليس من الصالح أن يفرط مستعمل اللغة فيه.

والحقيقة أن هذا التفسير لنصوص الجاحظ له مايسوغه في طريقة جمعه بين النصوص المتباعدة ظاهريا، وكما تتبدى للناظر المتعجل، وقد أسهمت العنوانات التي وضعت للنصوص في تمزيق بعضها، على حين أراد الجاحظ أن تكون وحدة لها أجزاؤها، فنقل عن (النظّام) قوله في نار المصباح بـ «أن نار المصباح لم تأكل شيئا من الدهن و لم تشربه، وأن النار لاتأكل ولاتشرب، ولكن الدهن ينقص على قدر مايخرج منه من الدخان والنار الكافيين اللذين كانا فيه، وإذا خرج كل شيء فهو بطلانه» [١١١].

وأردف هذا الكلام بحديث عن المجاز، وهو يصور لنا بهذا

الانتقال طبيعة نظرته إليه ، والأسس التي يفهمه وفقها ، فيقول : « وقد يقولون ذلك أيضاً على المثل ، وعلى الاشتقاق ، وعلى التشبيه» (١١٢) .

فالنار تتنقّص من الدهن على قدر مايخرج منه من الدخان والنار الكافيين اللذين كانا فيه ، وأكل ماليس معهودا أكله تنقص من الشيء بقدر معلوم ، حتى إذا اخرجت النار كل شيء من الدخان والنار الكافيين في هذا الشيء فإنها تلغيه ، وتعدمه . ويُعدّ هذا التفسير لفناء الشيء المحترق تدريجياً أمرا أقرب إلى النظرة العلمية المتسقة مع معارف ذلك العصر ، وحادثة الاحتراق حادثة واقعية حقيقية ، وهي موجودة في الواقع الخارجي ، وقد جعلها الجاحظ أصل تفسير المعنى المجازي ، وأوجد علاقة بين الواقع المحسوس المعبر عنه باللغة ، وبين التعبير المجازي الذي يستند في أصله إلى هذا الواقع المحسوس .

فهناك في تفكير الجاحظ – على مايبدو – ثلاثة مستويات للتعبير المجازي ، أولها الواقع الخارجي ، وثانيها تسمية أجزائه ووصفه باللغة ، وثالثها التعبير عنه بغير اسمه الحقيقي ، مما يخرج الكلمة التي استبدلنا بها الاسم الأول عن معناها إلى معنى مجازي .

ونتبين هذا الأمر في النص الذي نقله عن «النظّام» في مسألة كمون النار ، فالنصّ في مجمله تفسير «فيزيائي» علمي لمسألة الاحتراق ونقص الشيء المحترق تدريجياً ، وقد صيغت هذه الحادثة ، ووصفت باللغة ، ولكن ظاهرة تنقّص النار من الشيء حيناً بعد حين باستخراج ما فيه من دخان ونار أثارت لدى الجاحظ فكرة جديدة عن التعبير باللغة ، فوجد أننا حين نعبّر عن تنقص الأشياء حولنا باستعمال كلمة «النقص» نكون عبرنا عن الواقع تعبيراً حقيقياً علمياً ، ولكن حين نعبر عن ذلك بكلمة أخرى يكون

التعبير مجازياً ، فنطلق على «التنقّص» اسم «الأكل» ، أمّا الحادثة الطبيعة الواقعة في العالم الخارجي فلا نطلق عليها مثل هذه التعبيرات ، ولذلك صحح «النظّام» الفكرة ، وجعل فناء دهن المصباح التدريجي يسمى «تنقّصاً»، وتهكّم من تسمية الحادثة «أكلا» ، أمّا الجاحظ فقد أضاف إلى هذا تصوره لقضية المجاز ، فوجد أن «الأكل» لفظ مجازي حين نعني به «التنقص» ، وفصل – بذلك – التعبير بالحقيقة عن التعبير بالمجاز من خلال كلمة «الأكل» (١١٣) .

وقد حلل دلالات هذه الكلمة بالأمثلة ، فوجد أنها تدل على معنى حقيقي هو «الأكل» المعروف حين يقول : «أكله الأسد»(١١٤) ، ولكنها تدل دلالة مجازية إن أردنا بها معنى «التنقص» (١١٥) ، كما في الآية الكريمة ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً﴾ (١١٦) ، وتدّل أيضاً دلالة مجازية أخرى حين لانعني بها الأكل الحقيقي أيضاً ، كأن نقول : « أكله الأسود » ونعني بذلك «النهش واللّدغ والعضّ» (١١٧) .

فندرك من الأمثلة أن أكل الشيء إنقاص له ، فتكون الصلة بين معنيي الكلمتين صلة مشابهة ، ولكننا حين نجعل النهش واللدغ والعض أكلاً فإننا أمام نوع جديد من العلاقة ، فبينهما مشابهة بعيدة ، ذلك أنهما جميعا يقعان بالفم ، وهذا نوع من تشقيق المعاني ، وإيجاد الصلة بين المتباعدين ، ولما يقع الأمر في غير هذا الموقع ، فنجعل «الغيبة » مثل أكل لحم الميت ، فإن هذا يعد تمثيلاً لهذه الحالة المنهي عنها ، ولذلك سمّى الجاحظ هذا النوع من المجاز «المثل ، والاشتقاق ، والتشبيه » (١١٨) .

ويقوم هذا كله على الكلمة المفردة في السياق اللغوي ، وذلك بجعل دلالتها طوع المتكلم ، وهو الذي يلمح مافيها من

المعاني المختزنة ، فيقارب بين بعض هذه المعاني ، وبين الموقف اللغوي ، ويطرح المعاني الأخرى ، فتتحول اللفظة إلى نوع خاص من الدلالة ، وكأنها في غير مكانها الطبيعي ، وذلك أن دلالتها الحقيقية التي تدل على المسميات الخارجية معروفة ، وقد جيء بها لتدل على حالة خاصة جديدة ، فكأنها استعيرت للدلالة على هذه الحالة ، ووضعت في هذا السياق للمماثلة والمشابهة والأصل الذي يجمع بين دلالتها الحقيقة والدلالة الجديدة التي يستشف منها في السياق الجديد ، ولذلك ليست الاستعارة هذه من أوضاع اللغة ، وإنما هي من فعل المتكلم ، وقد خبر اللغة ، وعرف دلالات ألفاظها، فمزج بين الدلالات ليخرج بألوان جديدة منها ، مثله مثل الرسام الخبير بالألوان ، يمزج حارّها بباردها لتتأتي له صيغة لونية تعبيرية جديدة .

فكان المجاز اللغوي لدى الجاحظ على هذه الصورة أيضاً ، وقد تمثّل في ذهنه حين قرر ضرورة المطابقة بين اللفظ والمعنى ، ولكن المتكلم قد يتحول إلى أمر جديد ، هو أنه لايستعمل للمعنى اللفظ المعتاد ، بل يأتي بلفظ أخر فيه شيء من الدلالة على المعنى المعتاد ، بل يأتي بلفظ آخر فيه شيء من الدلالة على المعنى المعتاد ، وفيه دلالات أخرى ، فتتسع دلالة اللفظ ، وتتسع المعاني في السياق ، ولهذا ارتضى أن يسمّي المجاز أيضاً «الاتساع» (١١٩) ، وكان بهذه التسمية على ذكر من طبيعة العلاقة بين المعاني ، وبين الألفاظ الدالة عليها .

وتنكشف لنا حقيقة هذه النظرة مما نفهمه من كلام الجاحظ حول كلمة «الأكل» ، فإذا كان ذوبان الوهن تنقصاً له ، والأكل تنقّص للطعام المأكول ، فلا ريب أن صانع الكلام أو النص يستطيع أن يكوّن سياقاً جديداً حين يجعل إذابة النار للدهن أكلاً له تشبيها

وتمثيلاً واشتقاقاً ، فتنتزع كلمة «التنقص» من الكلام ، وتستعار كلمة «الأكل» لتحلّ محلها ، وتبقى فيها دلالاتها السابقة ، ويبرز جانب من هذه الدلالات هو «التنقص» ، فإذا بالكلمة ، وقد اتسعت دلالتها ، وإن كانت في غير سياقها المعتاد ، وإنما هي مستعارة من مكانها المعروف إلى سياق جديد .

وعلى هذا كان تعريف الجاحظ الاستعارة ، وقد أوجز تعريفها ، ولكنه أقام ذلك على قاعدة أننا نقيم مكان اسم الشيء الحقيقي اسما لغيره حين يصحّ ذلك الاستبدال ، فعرفّها بأنها «تسمية الشيء باسم غيره ، إذا قام مقامه» (١٢٠) .

وقد احتفل عبد القاهر الجرجاني بهذه المسألة احتفالاً ، وأبان غامضها ، وكأني به يتأثر الجاحظ في كلامه ، ويفهمه بالطريقة التي يستحق أن يفهم بها ، فقد جعل الاستعارة أن موضوعها على أنك تثبت بها معنى لايعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ ، ولكنه يعرفه من معنى اللفظ (١٢١) ، وأتى على ذلك بمثال هو : «رأيت أسداً» ، فحين تقول هذه العبارة يكون الغرض منها أن تثبت للرجل أنه مساو للأسد في شجاعته وجرأته ، وشدة بطشه وإقدامه ، وفي أن الذعر لايخامره ، والخوف لايعرض له ، والسامع لايعقل هذا المعنى من لفظ «أسد» ، ولكنه يعقله من معناه «وهو أنه يعلم أنه لامعنى لجعله «أسداً» مع العلم بأنه «رجل» ، إلا أنك أردت أنه بلغ من شدة مشابهته للأسد ومساواته إياه مبلغا يتوهم معه أنه أسد بالحقيقة »(١٢٢) .

ورفض الجرجاني تبعا لذلك ماكان قد ذكره بعض العلماء من تعريف للاستعارة على أنها «تعليق العبارة على غير ماوضعت له في أصل اللغة على سبيل النقل»(١٢٣) ، ومن ذلك أيضا تعريف

القاضي أبي الحسن الجرجاني الاستعارة بقوله : «الاستعارة ما اكتفي فيه بالاسم المستعار عن الأصلي ، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها » [١٢٤] .

ورأى أن ذلك لايصح ، لأن الاستعارة ليست تعني نقل اسم عن شيء إلى شيء ، ولكنها ادعاء معنى الاسم لشيء [١٢٥] .

فتبقى الكلمة المستعارة على معناها الأصلي ، ولم تتغير دلالتها، وإنما وضعت في غير سياقها لتبرز معنى موجوداً فيها أصلاً دون غيره من المعاني ، وما ذلك إلا لضرورة إيضاح معنى لطيف وغامض «ومن شأن ماغمض من المعاني ولطف أن يصعب تصويره على الوجه الذي هو عليه لعامة الناس ، فيقع لذلك في العبارات التي يعبر بها عنه مايوهم الخطأ » [١٢٦] .

فكانت الاستعارة وفق هذا التصور لاتعني نقل الدلالة ، وإنما تسمية الشيء باسم غيره عندما يصح أن يقوم هذا الاسم مقام الاسم السابق ، وما ذلك إلا لإشاعة تصور معنوي لدى السامع ، ولذلك حلل الجاحظ المجاز الاستعاري في قول الشاعر [١٢٧] :

يادار قد غيّرها بلاها كأنما بقلم محاها

أخربَها عُمْران مَنْ بناها وكَرُّ مُمْساها على مغناها

وطَفِقَتْ سحابة تغشاها تبكي على عراصها عيناها

ورأى أن هذا المجاز يقوم على تسمية شيء باسم غيره لدلالة معنوية من غير أن يعني ذلك تبدلاً في دلالة هذا الاسم ،وما ذلك إلا للتعبير عن معنى غامض لايؤديه اللفظ الأصلي ، فحلل هذا المجاز بقوله : (قوله : أخربها عمران من بناها ، يقول: عمرها بالخراب، وأصل العمران مأخوذ من العمر ، وهو البقاء ، فإذا بقي

الرجل في داره فقد عمّرها» [١٢٨] ، ولكن هذا المعنى لـو نظر إليـه من خـلال اللفـظ نفسـه – كمـا لاحـظ الجرجـاني – لما دلّ على المقصود ، ولفهمنا من العبارة تناقضاً وقع فيهـا ، فبقـاء بـاني الـدار فيها قد أخربها . والحقيقة أن المعنى المقصود – كمـا رأى الجـاحظ – هو أن الشاعر يقول : «إن مدّة بقائه فيها أبلت منها ، لأن الأيام مؤثرة في الأشياء بالنقص والبلى ، فلما بقي الخراب فيها وقام مقـام العمـران في غيرهـا سمّـي بـالعمران» [١٢٩] ، فلـم تتحـول في هـذا التحليل كلمة «العمران »عن معناها ، وهو البقاء ، وإنما وضعت في سياق جديد، فاشاعت معنى خاصاً للبقاء .

وتتضح الصورة أكثر في تحليل الجـاحظ الآية الكريمـة ﴿هـذا نزلهـم يـوم الديـن﴾ [١٣٠] ، فقـد رأى أن العـذاب لايكـون نـزلا ، و«لكن لما قام العذاب لهـم في موضـع النعيـم لغـيرهم سمـي باسمـه » [١٣١] ، فاحتفظت الكلمة المستعارة بمعناها ، ولكنهـا أضفـت على معنى السياق دلالة جديدة بسبب هذا المعنى الذي تحمله .

وقد فهم الجرجاني ذلك على أن الأصل في الاستعارة المعنى ، وأنه المستعار في الحقيقة «وأن قولنا : استعير له اسـم الأسـد إشـارة إلى أنـه استعير لـه معنـاه ، وأنـه جعـل إيّاه » [١٣٢] . ولمـا كـانت الاستعارة للمعنى ليضفي تصوراً دلالياً جديداً للسياق بامتزاجـه مـع معنى السياق الحقيقي السابق كان ذلك نوعاً مـن الاتسـاع في هـذا المعنى الأصلي ، وعدولاً باللفظ عن الظاهر [١٣٣] .

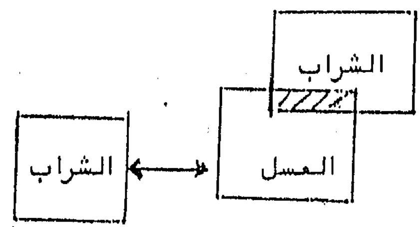
ولم يكن المجاز الاستعاري آخر أبحاث الجاحظ المجازيـة ، فقـد أشار أيضاً إلى المجاز اللغوي الآخر ، وهو ماسمي بعد المجـاز المرسـل، وكان له تصور طريف يحسن بنا النظر إليه وفق الروح والمعايير الـتي نظرنا بها إلى آرائه في المجاز الاستعاري وأصولـه لديـه ،وقـد قدّمنـا

الحديث عن المجاز الاستعاري عند الجاحظ على المجاز المرسل لإدراكنا أن الجاحظ قد فصل القول في هذا المجاز فتبدت فيما فعل أسس نظرته إلى المجاز بصورة عامة ، فكان تقديمه في البحث تأصيلا لبحث المجاز عامة لدى الجاحظ .

وقد كتب الجاحظ نصاً في الحيوان جمع فيه على قصره أفكاراً عديدة ، ويمكن أن نتخذ منه أساساً لنظرية المجاز لديه ، ذلك أنه أشار فيه إلى أهم قواعد هذه النظرية ، بيد أن هذا النصّ واحد من النصوص الجاحظية التي لايتاتى لنا فهمها إلا إذا وضعناها في سياق الدراسات اللغوية العربية ومناهجها في النظر إلى اللغة ، وفي موقعها من نظرات الجاحظ نفسه .

وقد جعل منطلق النص قوله تعالى : ﴿يخرج من بطونها شراب﴾ [١٣٣] ، وجرد كلمة «شراب» من هذا النص ،وذلك وفق طريقة الباحثين اللغويين العرب الذين كانوا يقيمون أنظارهم الدلالية على النص ، ويفهمون اللفظة داخل سياقها ، وكان هذا المنهج سبيل المفسرين واللغويين والنحويين المتقدمين جميعاً ، فكانت الدلالة لديهم أبرز جوانب الدراسات النصية العربية . [١٣٤] .

وقرّر الجاحظ أن المقصود بالشراب في الآية «العسل» . ولاحظ أن في هذه الكلمة دلالة جديدة ، «فالعسل ليس بشراب ، وإنما هو شيء يحول بالماء شراباً ، أو بالماء نبيذاً ». [١٣٥] ، وكانت هذه الدلالة من فعل مُنزّل النص ، وهو الله تعالى ،وقد حول دلالة «الشراب » الوضعية إلى دلالة جديدة هي «العسل» ، ولذلك سمّي العسل شراباً ، فهو الذي يأتي منه الشراب ، فعلاقة المعنى الوضعي للكلمة بالمعني المجازي علاقة تبادلية ، فتحل كلمة محل أخرى لعلاقة تربط بين المعنيين ، ويمكن تمثيل هذه العلاقة بين المعنيين على النحو الآتي :



فكلمة الشراب لم تتخل عن معناها الأصلي ، فالشراب في الآية أصله «العسل»، والأشربة أنواع ، تتكون من مواد مذابة هي أصلها ، وهذا الشراب أصله العسل ، فهناك صلة وشيجة بين العسل والشراب ، لأن العسل يتحول بالمزج إلى شراب ، ووساطة المزج الماء ، فإنه «يحول بالماء شراباً ، أو بالماء نبيذاً» (١٦٣) ،وساغ لذلك تسمية العسل شراباً « إذ كان يجيء منه الشراب » (٢٣٧) ،وكأن الكلمة هنا دلّت على أصل المادة التي صنعت معناها ، فنتصور المعنى على الصورة الآتية : الشراب مادة تشرب ، ومادة صنعها العسل الممزوج بالماء ، ويحمل تسميات متعددة ، فإن مزج بالماء فحسب ، فهو الشراب ، وإن مزج بالماء وغلي وخمر فهو النبيذ ، ولكن مستعمل اللغة قد يضع كلمة الشراب في سياق يريد بها العسل نفسه ، ذلك أنه يعني أن هناك علاقة بين المعنيين ، وهو أن العسل سيكون شراباً حين يمزج بالماء باعتبار ماسيكون .

ونلمح في هذا التفسير أمرا آخر ، فليست العبرة في الآية إخراج العسل من بطون النحل فقط ، وإنما إخراجه ليكون نافعاً للإنسان ، فيتحول هذا العسل إلى شراب ينفعه ، وهذه هي العبرة في تسمية العسل شراباً ، وهذا جار مجرى كلام العرب ، فهم يستعملون الكلمة ،ولها صلة بشيء يقصدونه ، فيجمعون بين معان متعددة ، وكأن الكلمة تصبح في هذا السياق منثورة الدلالة أمام السامع ، وقد حملت زيادة على معناها المعروف دلالات غير غريبة عنه، ذلك أنها متصلة بها ، وهذا ليس من اللغة في شيء ، وإنما هو تصرف من المتكلم وافتنان منه في استعمال اللغة ، ونلمح ذلك حين يفرق الجاحظ بين اللغة والكلام في النص ، فيجعل هذا التصرف

كلاماً ، فقد «جاء في كلام العرب أن يقولوا : جاءت السماء اليوم بأمر عظيم » [١٣٨] . وليس هذا وقفاً على الكلام العادي اليومي ، وإنما هو داخل أيضاً في سياق الفن الشعري ، فقد قال الشاعر :

« إذا سقط السما بأرض قوم رعيناه ، وإن كانوا غضابا

فزعموا أنهم يرعون السماء ، وأن السماء تسقط » [١٣٩] ، وهذا الزعم يعني البعد عن الحقيقة ، فالسماء في ذهن المتكلم ، والعرف اللغوي تأتي منها الأمطار ، والمطر سبب إنبات العشب ، والعشب يُرعى . إن المجاز وفق هذا التصور لايفصل الكلمة عن دلالتها الأصلية أو «الوضعية» ، وإنما يربط بين هذه الدلالة ، ومعان أخرى ، فكأن اللغة قد تحولت إلى تمثيل حقيقي للواقع ، فكما أن الواقع المحسوس لايمكن فصل جزء فيه عن آخر ، أو ظاهرة طبيعية عن أخرى ، فكذلك الكلمات ، لاتعزل دلالة بعضها عن دلالة بعضها الآخر ، وإنما تتداخل الدلالات فيما بينها ، معبرة عن تداخل المسميات وارتباط بعضها ببعض .

ولفهم هذا التصرف اللغوي الذي أجراه المتكلم قاعدة تستند إلى اللغة ، ففرّق الجاحظ بين الكلام ،وفيه دلالة خاصة للكلمات ، وبين اللغة بدلالات ألفاظها الوضعية ، وبيّن ذلك من خلال كلمة «خرج» في سياق الآية ، فهذه الكلمة دلت على معناها الوضعي ، وقد جاءت مطابقة في دلالتها لما هو في الواقع الحسّي ، وأشار الجاحظ إلى ذلك بالمقابلة بين هذا الواقع ، وبين اللغة ، فقال : « ومتى خرج العسل من جهة بطونها ، فقد خرج في اللغة من بطونها وأجوافها » [١٤٠] . وإذا ماقابلنا بين زعم المتكلمين عن سقوط السماء ، وبين خروج العسل من بطون النحل حقيقة ، فإننا نخرج بنتيجة هي أن السقوط هنا متخيل ليس له معادل واقعي ، على

حين نجد الخروج حقيقة ، لأنه يعادل شيئاً جرى بتمامه في الواقع .

فمعيار الحقيقة والمجاز وفق هذا التصور يقوم على مدى انطباق الاسم على المسمى ، أو عدم دلالته عليه دلالة تامة ، أو بمعنى آخر : اشتمال الاسم على دلالته الأصلية ومايتصل بها دلالات ، وكأن الكلمة في السياق أمّا أن تدل على دلالة واحدة محددة فهي حقيقة . وإما أن تشف عن دلالات متعددة أدى إليها امتزاجها بدلالات الكلمات المجاورة ، فأوحت بعلاقات مع معان متعددة كما لمسماها علاقة بسميات مختلفة ،ولذلك لانستطيع أن نسمي المجاز تبعاً لتصور الجاحظ انحرافاً (١٤١) .

فهو ينظر إليه على أنه استشفاف لدلالة الألفاظ ضمن السياق، وعلاقة بين اللغة والواقع ، فلاتبتعد اللغة عن الحياة ، وتصبح لها بذلك طبيعة منعزلة عما حولها ، وإنما تعود بها هذه النظرة إلى أصولها الأولى حين بدأت أداة للتفاهم بين الناس ، ووسيلة لتعرّف الأشياء المحيطة بالإنسان .

ولانملك أن نحمل الألفاظ دائماً على معناها الوضعي ، وإنما يجب أن ننظر إلى ماوراء الدلالة اللفظية ، أي إلى المعنى -- وفق تعبير الجرجاني كما مرّ سابقاً - ذلك أن « من حمل اللغة على هذا المركب لم يفهم عن العرب قليلاً ولاكثيراً » (١٤٢) .

والحقيقة أن فكرة الاتساع بالمعنى الوضعي الذي لاتدل عليه الكلمة في السياق دلالة لازبة وراء هذا التوجه في تفسير كلام الجاحظ ، ففكرة الاتساع لاتعني إلغاء هذه الدلالة الوضعية ، وإنما الانطلاق منه إلى دائرة أكبر وأشمل ، والمتكلم والمستمع في فهم ذلك مشتركان ، فبالاتساع يتم التعبير عن المعاني التي لاتستطيع الكلمات بمعانيها الوضعية التعبير عنها ، وهو حالة اضطرارية ،

ولكنها مقيدة بمعنى الكلمات الوضعية التي لم يتخلّ المتكلم عنها ، فيستطيع السامع فهم «الرسالة» اللغوية ، لأنه على ذكر من ارتباطات معنى الكلمة بالواقع ،ومن ارتباطه بالسياق اللغوي . وهذا شيء مكتسب في الإنسان ، يتعرفه ويفهمه بحكم العادات اللغوية التي يكتسبها ، وللعرب طريقة في صياغة التركيب ،وفي التعبير بالألفاظ ، تقوم على استعمال المعاني الوضعية أو الاتساع بها لتشمل صلة مسماها بغيره في الواقع ، وبهذا النوع من الاستعمال «وبأشباهه اتسعت» (١٤٢) العرب في كلامها ، ودليل ذلك أن الله تعالى » خاطب بهذا الكلام أهل تهامة ، وهذيلا وضواحي كنانة » (١٤٣) .

ويؤكد هذا ماذهب إليه الجاحظ في نوع من أنواع المجاز ، سماه «المجاز القائم» ، ولابدّ لفهم هذا النوع من المجاز من أن نضع كلام الجاحظ عليه في سياقه ، فذلك يبين لنا مقصده منه ، ومايشتمل عليه من أفكار .

ولاريب أن ماعناه الجاحظ بالمجاز القائم أدخل في نظرته العامة إلى النص وطرائق فهمه ، وإلى مستويات اللغة كما فهمها . فقد ساق لنا الحديث عنه ، وهو بصدد الكلام على بعض القضايا ذات الصلة بالتفسير من جهة ، وبالإلحاح على التخلي عن الثقافة الجاهلية من جهة أخرى ،ونفهم من ذلك إلحاح الجاحظ على أن فهم النصوص يجب أن تكون له معاييره الخاصة ، ومن أهمها التدقيق في الرواية ، وفهم الكلام في سياقه ،وعدم التسرع في استنباط الأحكام .

فقد تصلنا نصوص وردت إن الرسول صلى الله عليه وسلم ،

وهي النصوص التي لانستطيع إلا أن نأخذها كما وردت لعدم وجود مايوجه معناها إلى غير مايعبّر عنه ظاهرها ، من ذلك الحديث المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول ابن مسعود وأبي هريرة : «لاتسمّوا العنب الكرم ، فإن الكرم هو الرجل المسلم» [١٤٤] .

بيد أن هناك أحاديث شريفة أخرى وقف عندها الجاحظ ، ونقل طريقة في فهمها وفق سياقها وما أحاط بها من ملابسات يرجع بعضها إلى مناسبة قولها ،ويرجع بعضها الآخر إلى اعتقاد ديني قديم ، كاليهودية والنصرانية ،ويفهم المقصود منها بمقارنتها بهذه الاعتقادات لابفهمها وفق تفسير مغلوط ، وقد ذكر الجاحظ وجها متقبلا لعبد الرحمن بن مهدي « – ١٩٨ هـ» في تفسير قوله صلى الله عليه وسلم «لا تسّبوا الدهر فإن الدهر هو الله حيث ذكر أن القوم قالوا : «وما يهلكنا إلا الدهر » [١٤٥] ، فلما قال القوم ذلك، قال النبي صلى الله عليه وسلم : «ذلك الله» ، يعني أن الذي أهلك القرون هو الله عزّ وجل ، فتوهم منه المتوهم أنه إنما أوقع الكلام على الدهر » [١٤٦] ، فكان التفسير تصوراً للواقع الذي قيل فيه الكلام ، ومراعاة لمناسبة القول .

وفسّر بعضهم قوله صلى الله عليه وسلم لحسان : «قل ومعك روح القدس » فقالوا : قال النبي صلى الله عليه وسلم لحسان قل ومعك جبريل ، لأن روح القدس أيضاً من أسماء جبريل» [١٤٧] ، ولم يرتض الجاحظ هذا التفسير ، وغلّط القائلين به، واستشهد على ذلك بقول موسى : «ليت أن روح الله مع كل أحد » ، وهو يريد العصمة والتوفيق ، وأضاف إلى هذا شواهد

أخرى من اقوال النصارى واليهود ومن القرآن الكريم [١٤٨] ، ليبطل هذا التفسير .

وجاء في هذا السياق كله حديثه عن «المجاز القائم» ، فذكر أن الحسن سمع رجلاً يقول : «طلع سهيل وبرد الليل» ، فكره ذلك وقال : إن سهيلاً لم يأت بحرٍّ ولا برد قط » [١٤٩] ، وعلّق على هذا بأن لهذا الكلام مجازاً ومذهباً على كره الحسن له [١٥٠] ، بمعنى أن الكلام يحمل في الإسلام على المجاز لاعلى الحقيقة ، وذلك بعد تبدل طبيعة التفكير في ظواهر الطبيعية ،وإرجاع مايراه الإنسان منها إلى الله تعالى .

وكذلك «كره مالك بن انس أن يقول الرجل للغيم والسحابة : ما أخلقها للمطر ! » [١٥١] ، وعلّق على هذا القول بأن قال : « وهذا مجازه قائم »[١٥٢] .

ورأى أن هناك سبباً لكره مثل هذ الكلام ، فـ «كأنهم من خوفهم عليهم العَوْد في شيء من أمر الجاهلية احتاطوا في أمورهم ، فمنعوهم من الكلام الذي فيه أدنى متعلق » [١٥٣] .

وإذا ماقرن هذا لكلام في تفسير سبب كره هذه الأقوال إلى مافعله المفسرون بالأحاديث النبوية ، وجدنا أن الجاحظ يريد أن يقول : إن تفسير النص لايمكن أن يتم دون أن تعرف ملابساته من مناسبة قيل فيها أو حمل على نظيره من النصوص أو معرفة سبب قوله أو سياقه التاريخي ، فلاتحمل الكلمة على الحقيقة أو المجاز إلا بالنظر إلى هذه الملابسات ، ولايحكم عليها بتغير الدلالة قبل معرفة السبب في تغير هذه الدلالة .

ونفهم من هذا أيضاً أن الجاحظ يلاحظ تغير المستوى اللغوي بتغير الثقافة ، فالثقافة السائدة قبل الاسلام غيرها بعده ، وما كان

يحكم عليه بالحقيقة صار مجازاً بعد ذلك ، وهو «المجاز القائم» ، ويمكن تفسيره بأنه المجاز الجاري على السنة الناس بفعل الثقافة التي ورثوها ، فلم تتغير الألفاظ ولاطريقة التعبير عن الشيء لديهم ، ولكن تغيرت طريقة تفسيرهم لهذا الكلام ، فحمل على المجاز على حين كان يحمل على الحقيقة .

وكان علماء الإسلام ينبهون إلى هذا الشيء أسوة بالرسول صلى الله عليه وسلم حين لم يرتض أن يسمى العنب الكرم ، ذلك أنه يريد تغيير دلالات الألفاظ لتتسق مع الثقافة الاسلامية التي يريد زرعها في النفوس ، فطفق يغير الدلالات اللغوية بنزع ماتبقى من الثقافة الجاهلية ، وقد كانت اللغة أهم حامل لهذه الثقافة .

وهذا مايؤكده الجاحظ حين ذكر أنهم «رووا أن ابن عباس قال : لاتقولوا والذي خاتمه على فمي ، فإنما يختم الله عزوجل على فم الكافر ، وكره قولهم : قوس قزح . وقال : قزح شيطان»(١٥٤)، وتفطن الجاحظ إلى المراد من قولهم «قوس قزح» ، فذكر أنهم «إنما ذهبوا إلى التعريج والتلوين » (١٥٥) ، ولكن ذلك مرفوض في الإسلام لأنه جزء من ثقافة الجاهلية ، فنص على أن ابن عباس «كره ماكانوا عليه من عادات الجاهلية» (١٥٦) ،وماهذه العادات إلا العادات اللغوية التي تخفي وراءها مفهوماً ثقافياً موروثاً. فليس «المجاز القائم» لدى الجاحظ صورة من المجاز المعروف لدينا في كتب البلاغة ،وإنما هو مفهوم لمسألة حضارية تبين عن فهم ثقافي واسع للتغير الذي طرأ على اللغة بسبب التغير الثقافي في البيئة العربية .

وصفوة القول : إن المجاز لدى الجاحظ لم يكن مقصداً لديه ، ولكنه كان جزءاً من بحث شامل في طبيعة اللغة والدلالة والثقافة

المتغيرة ، ولم يكن الجاحظ ، وهو بصدد الحديث عن المجاز معيناً بـه لذاته بقدر ماكان يعني بوضع الأمور في نصابهـا ، وبإلحـاب طريـق أمام دارسي النص العربي ، وكان في كـل ذلـك متجهـاً إلى مسـألة شغلت ذهنه كثيراً ، وهي مسألة الفهم والإفهام ، فدرس من خلاله طرائق الإبداع ، ووسائله ، وأضاف إلى ذلك منهجاً في فهم النـص والكلام .

المجاز اللغوي بعد الجاحظ

أسس الجاحظ في بحث المجاز قواعد ، وعمق البحث التحليلـي الذي استطاع أن يهيء للعقل العربي أسباب التعمق في ظواهر اللغة وأن يطلعـه علـى خبايـا النـصّ ، ولايعـني ذلـك أنـه كـان واحـة ي صحراء ، وعلما لاسابق له ،وإنما – كما لاحظنا – امتداد لما سبق، وفرع على شجرة باسقة تضرب في الأرض ، وتعلو إلى السماء .

ولكن الجاحظ كان له الأثر الكبير بما وضعه مـن تصـورات ، وما استنبطه من أفكار في لاحقيـه ، ذلـك أنهـم عوّلـوا كثـيراً علـى أفكاره ، وأضافوا إليه ، وهم على يقين أنها كـانت الأسـاس الـذي يبنى عليه .

ويؤكد هذا ماقلناه من أن الفكر اللغوي العربي بصورة خاصة والفكر العربي بكل اتجاهاته بصورة عامة منهج أصيل ، لـه جـذوره العميقـة ، وتفرعاته الكثـيرة ، بيـد أنـه يعـود دائمـاً إلى الأصـول الواحدة.

ولم تكن العلوم الناشئة كعلم الكـلام ، وعلـم النقـد ، وعلـم البلاغة ، وعلم المنطق ، وعلم الأصول وغيرها ومافيها من مذاهـب

عالة على هـذا الفكـر ، وإنما كـانت مثرية لـه ، وقـد أدت إليهـا دواعي تطوره .

وإن دراسة أفكار أي علَم من أعلام هذه العلوم لاتكتمـل إن لم يوضع داخل النسق الفكري العام الذي جاءت منه ، وأدّت إليـه، وقد قرّر ذلك ابن فارس حيث ذكر في رسالة كتابه الصاحبي مايبين طريقته في النظر إلىاللغـة، فقـال : «والـذي جمعناه في مؤلفنـا هـذا مفرّق في أصناف العلماء المتقدمـين رضـي ا لله عنهـم وجزاهـم عنـا أفضل الجزاء ، وإنما لنا فيه اختصار مبسوط ، أو بسـط مختصـر ، أو شرح مشكل ، أو جمع متفرّق »[١٥٨] .

وقد كان العلماء الذين جاؤوا بعد الجـاحظ قـد جمعـوا علـوم العربية التي وصلت إليهـم ، وأضـافوا إليهـا مـاحصلوه مـن ثقافـات الأمم الأخرى التي تزودوابها ، فجاءت دراساتهم دالّة على وعيهـم بقيمة «الأسلوب» وبطرائـق بحثه ، فكـانت هـذه الدراسـات بحـقّ دراسات أسلوبية عميقة .

و لم يكن أي منهم بعيداً عن المنهج العام الذي ساد الدراسات العربية ، وهو المنهج التحليلي فجاءت دراساتهم وصفية تحليلية على تفاوت مدى القدرة على التحليل ، فكان ابن فارس يختصر التحليـل ليأتي بأمثلة غزيرة على موضوع البحث ، على حين كان ابن قتيبـة وابن جني مجليين في هذا الأمر ، وسوف ندرس فيما يأتي أهم نتائج أبحاث هؤلاء العلماء الذين يكونـون مرحلـة لاحقـة للجـاحظ ، لهـا معاييرها ومناهجها ، فتـأتي دراسـتنا لهـم تبيانـاً للمنهـج اللغـوي في درسة المجاز .

٥ المجاز اللغوي لدى المفسرين اللغويين واللغويين :

منحت دراسة أبي عبيدة لأسلوب القرآن الكريـم ، ومقارنتـه بالأسلوب العربي كل دارس بعده معايير بيّنة لدراسـة أسـلوبية ذات

قواعد وطرائق ، وكان مصطلح «المجاز» الذي عبّر به عن طرائق صوغ من الكلام العربي دليلاً يهدي هؤلاء الدارسين إلى طريق السداد .

وقد لاحظنا أن أبا عبيدة لم يكن بدعاً ، وإنما كان يتقفى أثر دارسي النص القرآني ، وكان هؤلاء على ذكر من طبيعة الصلة بين النص القرآني الكريم وبين النصوص العربية الأخرى ، فكان عمر ابن الخطاب وعبد الله بن عباس يتهديان إلى دلالات النص بشعر العرب ، وعلى طريقهما سار المفسرون ، فامتلأت المصنفات بالشعر العربي ، وأمثال العرب وكلامهم ، وفيها يقاس النص على النص ، كما حفلت المعاجم العربية بالنصوص القرآنية إلى جانب الأحاديث النبوية الشريفة مقرونة بنصوص الشعر ، فصارت معاجمنا العربية أقرب إلى المعاجم الأسلوبية أكثر منها إلى المعجمات اللغوية الخالصة ، ويصحّ القول نفسه على كتب النحو ، فكانت السمة العامة التي تطبع مصنفاتنا اللغوية هي الأسلوبية ، وهذا مايجعلنا نعيد كل دراسة لغوية إلى الأصل الذي صدرت عنه ، وهو القرآن الكريم الذي كان منطلق كل بحث لغوي ، ولما كان القرآن الكريم نصاً توجهت إليه الدراسات ، فإن طبيعة منشأ البحث اللغوي كانت الدراسة النصّية ، مما جعل كل تفرغ على هذه الدراسة يؤول إليها في نهاية المطاف .

بيد أن ذلك لم يمنع من أن تكون لهذه الطوابع العامة سمات خاصة ، ومعالم بارزة تضيء مناهج البحث ، وتضيف إليها بين الحين والآخر مايعلي الصرح وينضجه ، وقد تدخلت في ذلك عوامل متعددة ، منها مايؤول إلى طبيعة البحث اللغوي الذي كان يتقبل الإضافات ، وكانت هذه الإضافات تولد أفكاراً جديدة متفرغة على ماهو كائن ، ومنه مايرد إلى العوامل الخارجية ،

كالظروف الاجتماعية والفكرية التي كانت تتحول بفعل ما استجدّ في المجتمع العربي من امور ثقافية طارئة أو تغيرات اجتماعية بدّلت وجه المجتمع العربي ، وأدخلت في نسيجه عناصر جديدة أثرت حضارته ، وأثرت في نمط تفكيره .

وكان أبو عبيدة – وفق هذا الاتجاه – واحداً من الاعلام الذين وضعوا يدهم على جوهر موضوع اللغة حين لاحظ تكامل «النصّ العربي». فحلل النصّ القرآني ، على أنه النص العربي الأمثل الذي تتجلى فيه معايير الأسلوب العربي . وانتحى الجاحظ على هدي من دراسات السابقين منحى آخر حين رصد طبيعة الدلالة ، وقرّر مبادئ لاتصال اللغوي ، وانتهج طريقة إبداع النصّ، مراعياً معاييره اللغوية الجمالية .

وكان لتوسع المجتمع العربي ، ودخول عناصر جديدة فيه أثر بيّن في وجود الشعوب التي أثارت الجاحظ ، وحفزته للدفاع عن الأسلوب العربي المبين في البيان والتبيين والحيوان ، كما حملت ابن قتيبة على أن يتأثر خطا الجاحظ ، فيصنف تأويل مشكل القرآن ، وقد دحض فيه اتهامات المشككين بالنصّ القرآني ورد تخرصاتهم حول عربية أسلوبه ، وكان ذلك مبتدأ عرض ملامح هذا لأسلوب من خلال النصّ القرآني الكريم .

ولم يكن عمل ابن قتيبة تفسيراً بقدر ماكان دراسة معيارية ، ونعني بذلك أنها قامت على منهج واضح للقواعد ، وهذا مايجعل منها دراسة منهجية لاتعنى بإيضاح معاني الآيات الكريمة وفق تسلسلها في المصحف الشريف – وهو ماكان يعني به المفسرون – وإنما اتخذ من النص القرآني وحدة تامة ، وجعل منه بكامله موضوع بحث ، وكان هذا منهج اللغويين والنحاة الذين نهجوا

ذات السبيل ، فأخذوا من النص القرآني تراكيبه التي توضح وظائف المفردات ودلالاتها في التركيب العربي .

تساند منهج ابن قتيبة إلى أربعة عناصر ، أولهما الدفاع عن الأسلوب القرآني ورد اتهامات المشككين والمعارضين ، والثاني : إيضاح أهم طرائق الأسلوب القرآني اللغوي ، والثالث : تحليل نصي للقرآن الكريم ، والرابع : دراسة دلالية لبعض مفردات القرآن الكريم ،وفيها دراسة لبعض الدلالات المشكلة .

وقد اتضحت منذ البداية معالم طريقة ابن قتيبة حيث كشف في رسالة الكتاب فكرته عن النص القرآني الكريم ، ففيها يقرر أن القرآن تنزيل من لدن عزيز حكيم ، وأنه معجز في تأليفه ، فهو عجيب النظم ، لا تملّ تلاوته ، ولايكره سماعه ، ولايخلق على كثرة الرد ، ولاتنقضي عجائبه ، ولا تنقطع فوائده ونسخ به سالف الكتب.[١٥٩]

ثم يضيف إلى هذا كله من فضائل القرآن الكريم جمعه الكثير من معانيه في القليل من لفظه [١٦٠] . والحقيقة أنه وضع يده بذلك على جوهر التعبير القرآني ، وهو اتساع دلالة المفردات في النص القرآني الكريم ، وتحميل اللفظة في النظم معاني كثيرة ، وجعله مساحة دلالة التركيب أوسع مما يصوغه الناس من التراكيب .

وكان مصداق هذا لديه قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « أوتيت جوامع الكلم » [١٦١] ، وقد فسّر ذلك بأنه أوتي القرآن الكريم ، وما جمع الله عزوجل بلطفه من المعاني الجمة في الألفاظ القليلة . وقد كان كلام الرسول صلى الله عليه وسلم كذلك ، أي : إنه كان كثير المعاني قليل الألفاظ . [١٦٢] .

ويدل هذا على أن القرآن الكريم وكلامه صلى الله عليه

وسلم كانا يتصفان بالإيجاز وقلة عدد الألفاظ [١٦٣]، ولايتأتى ذلك إلا باتساع الدلالة في المفردات والتراكيب ، فاللفظة والتركيب القرآنيان ، وإن كانا مختصرين ، إلا إنهما يحملان من المعاني الجمّ الواسع ، ويتضح الأمر حين نقرأ تحليل ابن قتيبة لبعض آيات القرآن الكريم ، حيث أبان عن قدرة هذه التراكيب على جمع المعاني الكثيرة في القليل من الألفاظ .

وقد ذكر ابن قتيبة أمثلة ذلك ، منها قوله تعالى حيث ذكر الأرض : ﴿أخرج منها ماءها ومرعاها﴾ [١٦٤] ، فقد جمع في كلمتي «الماء » و «المرعى» في هذا النص كثيراً من الدلالات ، ذلك أن الكلمة هنا لاتفسر بدلالاتها المباشرة ، وإنما تتسع هذه الدلالة لتجمع كل مايتصل بها ، فهي أقرب إلى اللفظة الموحية التي تثير في الذهن كل مايمكن أن يتخيله الإنسان ، ويمكن أن تثير هاتان الكلمتان صورة مدلولات متعددة مما يخرجه الله تعالى من الأرض من قوت ومتاع للأنام ، من العشب والشجر ، والحَبّ والثمر والحطب ، والعصف [١٦٥] ، واللباس ، والنار والملح ، لأن النار من الميدان ، والملح من الماء[١٦٥مكرر] .

وتتسع دلالة التركيب كما تتسع دلالة المفردة ، ومثال ذلك قوله تعالى بذكر جنات الأرض : (يُسقى بماء واحد ، ونفضّل بعضها على بعض في الأكل)[١٦٦] فدل بهذه الآية ﴿على نفسه ولطفة ووحدانيته ، وهدى للحجة على من ضلّ عنه﴾[١٦٦مكرر] .
وتعلل هذه الدلالة بما في واقع الحال من مظاهر توحي بها «لأنه لو كان ظهور الثمرة بالماء والتربة لوجب في القياس ألا تختلف الطعوم، ولايقع التفاضل في الجنس الواحد إذا نبت في مغرس واحد ، وسقي بماء واحد ، ولكنه صنع اللطيف الخبير» [١٦٧] .

وقد يقع في وهم بعضهم أن يحمل التركيب والفاظه على الدلالة الظاهرة من غير اتساع ، ويجعل الفائدة منه بذلك قليلة ،

وهذا ليس من شأن من يفهم أسلوب القرآن على أنه الأسلوب الذي يوسع من الدلالة ، فقد « قال قوم بقصور العلم وسوء النظر في قوله تعالى : ﴿ وترى الشمس إذا طلعت تَزاوَرُ عن كهفهم ذاتَ اليمين ، وإذا غَرَبَتْ تَقْرِضُهم ذاتَ الشِّمال ﴾ (١٦٨) ، وما في هذا الكلام من الفائدة » (١٦٩) .

وتجلّى في رد ابن قتيبة على هذالقول إظهار قيمة النص ، والإبانة عن المخبوء من المعاني وراء ألفاظه ، ذلك أن قارئه يجب أن يفهم منه مايوحي به من دلالات ، فقد «أراد عزوجل أن يعرفنا لطفه للفتيه ، وحفظه إياهم في المهجر ، واختباره لهم أصلح المواضع للرقود، فأعلمنا أنه بوّأهم كهفاً في مَقْنَأة الجبل مستقبلاً بنات نعش، فالشمس تزوَرّ عنه وتستدبره طالعة وجارية وغاربة ، ولا تدخل عليهم فتؤذيهم بحرّها وتلفحهم بسمومها ، وتُغيّر ألوانهم ، وتبلي ثيابهم ، وأنهم كانوا في فجوة من الكهف – أي متسع منه – ينالهم فيه نسيم الريح وبردها، وينفي عنهم غُمّة الغار وكربه»(١٧٠) .

فلم يكتف ابن قتيبة بظاهر المعنى – كما لاح للمشككين – وإنما وسّع دلالات الألفاظ وأخذ بما توحي به من المعاني ، فأضفى على التركيب صيغة دلالية جديدة تختصر المدلول في ألفاظ ، فيها من الإيحاء غير المباشر أكثر من الدلالة المباشرة .

وكانت هذه الفكرة مدار عمل ابن قتيبة في كتابه من بعد ، فقد افاض في مسألة الاتساع الدلالي ووضع القواعد الأساسية لنظرية أسلوبية عربية ، فكان ذلك مفتتح بحثه ، حيث ربط مابين معرفة فضّل القرآن الكريم وكثرة النظر واتساع العلم وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب ، مُرجعاً هذا الافتتان إلى خاصية في اللغة العربية تتميز بها دون غيرها من اللغات «فإنه ليس في جميع

الأمم أمة أوتيت من العارضة والبيان واتساع المجال ما أوتيته العرب حصّيص من الله » (١٧١) .

ودرس من بعد طبيعة العربية وخصائص أساليبها ، فابتدأ من الجزئيات ، حيث قرر أن ألفاظ العرب مبينة على ثمانية وعشرين حرفاً (١٧٢) هي أساس أصوات اللغة بالمعايير المعاصرة ، وما يوضح هذا التفسير ربطه بين الأحرف واللسان ومخارج الأحرف (١٧٣).

ثم بيّن ماتمتاز به اللغة العربية في صياغتها ومباني مفرداتها رابطاً ذلك كله بالدلالة ، فوصل مابين الإعراب والمعنى ، فهو الذي يُعد «فارقاً بين الكلامين المتكافئين ، والمعنيين المختلفين » . ويتضح ذلك بأملثة عديدة ساقها من الكلام العادي ، والقرآن الكرم ، والحديث النبوي الشريف (١٧٤) .

وانتقل من مستوى التركيب إلى مستوى المفردة ، فدرس أثر البناء على المعنى ، وكيف تفرّق العرب بين المعنيين بحركة البناء ، كما فرقوا بين «رجل لُعْنَة» و «رجل لُعنَة» ، فتبدل المعنى بتبدل الحركة ، وقلب المفردة على وجوهها من حيث تغيير حرف في الكلمة فيتقارب المعنيان مثل تقارب اللفظين (١٧٥) ، ومن حيث الاشتقاق ، فقد «يكتنف الشيء معان ، فيُشتق لكل معنى منها اسم من اسم ذلك الشيء ، كاشتقاقهم من البطن للخميص : مبطّن» (١٧٦) .

ولاحظ أن العرب قد وضعت لنفسها قواعدها الخاصة في شعرها ، وقد سار الشعراء في نظمهم وفق هذه القواعد لايخرجون عليها غالباً ، وما ذلك إلا لأن هذا الشعر قد وصل إلى مرتبة الكتاب لديهم ، فهو «الذي أقامه الله تعالى مقام الكتاب لغيرها وجعله لعلومها مستودعاً ، ولآدابها حافظاً ، ولأنسابها

مقيداً...[177] .

غير أن ذلك لم يمنع الشاعر من أن يخرج على السنن الموروثة ، وأن يزول عن القواعد المعهدودة، فتلاحظ طريقته ، وينبّه عليها «فيقولون له : ساندت ، وأقويت ، وأكفأت ، وأوطأت»[178] .

وكان بحثه هذا مدخلاً إلى دراسة «الأساليب العربية » ، ويمكن أن يفهم حديثه عن الشعر في هذا الاتجاه ، فهو يرى أن للشعر قواعد مؤسسة ، والعرف السائد حفظ هذه القوعد ، ولذلك كان الشاعر ينبّه حين الخروج عليها ، وكذلك اللغة لها أساليبها في التعبير ، وقد حفظها كل جيل عمّن سلف ، وهذه الأساليب هي «المجازات» في الكلام ومعناها : طرق القول ومآخذه[179] ، فهي أساليب يفهم النص العربي بمعرفتها ، ولا تتأبى عبارة عن فهم العربي حين توضع في سياق هذه الأساليب ، ولذلك تصعب ترجمة القرآن الكريم ، لأنه نزل بها ، ذلك انه يمكن أن ينقل معنى الآية المنزلة بالأسلوب العربي ، ولكن يصعب إيجاد مرادف ينطبق على المفردة العربية أو يودي دلالة التركيب العربي المصوغ بأساليب العرب في كلامها [180] .

وقد جمع ابن قتيبة هذه الأساليب تحت عنوان «المجاز» ، ويعني ذلك إدراكاً منه أنها تجاوز لدلالة التركيب الأصلي المعروف، كذلك للمعاني الوضعية للمفردات إلى دلالة جديدة ومعان أخرى.

فكان مفهوم المجاز لديه بصورته العامة، هو ذاته الذي لمسناه عند أبي عبيدة ، فهو يقوم على دراسةالمجاز على أنه أسلوب التعبير، وإن اختلف منهج البحث لديهما ، فأبو عبيدة يحلل نصّاً ، أمّا ابن قتيبة فإنه يضع ملامح نظرية لدراسة النص القرآني ، والبحث في النصوص العربية الأخرى ، ولذلك أفاد ابن قتيبة من أبي عبيدة

المصطلح ، وأفاد منه الربط بين أسلوب القرآن ، وأساليب العرب في كلامها .

بيد أن ابن قتيبة لاحظ أمراً آخر ، وهو بصدد وضع النظرية، وهو أن «مجازات العرب في كلامها » ليست بلا تسميات، فاتجه إلى وضع المصطلحات التي تبين أساليب المجاز ، فأخذ من منهج أبي عبيدة ومقدمته لكتابه «مجاز القرآن» [١٨١]، وأضاف إليها مصطلحات قد تكون أكثر دقة في تبيان المطلوب من الكلام .

ونتبين الأمر حين نقرأ مافرعه على مصطلح «المجاز» ، فرأى أن في مجازات العرب «الاستعارة والتمثيل ، والقلب ، والتقديم ، والتأخير ،والحذف ، والتكرار ، والإخفاء ، والإظهار ، والتعريض، والإفصاح ، والكناية ،والإيضاح ، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع ، ومخاطبة الجميع خطاب الواحد ، والواحد والجميع خطاب الاثنين ، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم ، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص» [١٨٢] .

وحقيقة الأمر أن ابن قتيبة تأسى أبا عبيدة ، وأفاد من طرائقه في بحث المجاز الأسلوبي ، ولكنه توقف عند عناصر هذا المجاز ، وحللها ، وبيّن طرائقها ، فأعطى فكرة أبي عبيدة عن المجاز الأسلوبي ملامحها ، وتركها لمن يأتي بعده ، ليضع لها صيغتها النهائية .

وكان لتفريغ ابن قتيبة المجاز الاسلوبي أثر في تبيان عناصر هذا المجاز ، وفي تنظيم دراسته ، ومعرفة خبايا كل عنصر فيه . وقد توقف عند فكرة المجاز ، فأوضحها ،وأبان عن سر فهم النصّ من خلالها ،وتدل دراسته لمفهوم المجاز على وعي به ، وفهم لطبيعته ، ذلك أنه دليل إلى فهم النصوص ، وعدم الغلط في تأويلها ، «فمن جهته غلط كثير من الناس في التأويل » [١٨٣] ، ولا أدل على ذلك من انشعاب النصارى إلى نحل ، ولو حملوا النص على المجاز لكانوا

عرفوا حقيقته ، وابتعدوا عن التشبيه [١٨٤] ، وهذا ماوقع فيه بعض المسلمين حين حملوا الكلام على ظاهره ، فتأولوا النص ، وخرجوا به إلى غير المقصود منه [١٨٥] . وكما نحّى بعضهم المجاز جانباً ، فلم يعتدوا به ، أسرف آخرون في حمل النصوص عليه ، فحملوا قول الله وكلامه إلى المجاز ، ورأوا : «أنه ليس قولاً ولا كلاماً على الحقيقة ، وإنما هو إيجاد للمعاني ، وصرفوه في كثير من القرآن إلى " المجاز" كقول القائل : قال الحائط فمال ، وقال برأسك إليّ ، يريد بذلك الميل خاصة» [١٨٦] .

وقد قرر ابن قتيبة وفقاً لما رآه من هذين الموقفين المتعارضين أنه «قد تبين لمن قد عرف اللغة أن "القول" يقع فيه المجاز ،... وتبين له أيضاً أن أفعال المجاز لاتخرج منها المصادر ولاتؤكد بالتكرار ، فتقول : «أراد الحائط أن يسقط ، ولاتقول : أراد الحائط أن يسقط إرادة شديدة» [١٨٧] .

وردّ قول الطاعنين على القرآن بالمجاز ، زاعمين أنه كذب ، ورأى أنه «لو كان المجاز كذباً ، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً ، كان أكثر كلامنا فاسداً ، لأنا نقول : نبت البقل ، وطالت الشجرة ، وأينعت الثمرة ،... وتقول : كان الفعل منك في وقت كذا وكذا ، والفعل لم يكن ، وإنما كُوّن » [١٨٨] .

وأدت هذه المجادلة بين ابن قتيبة وخصومه إلى أن ينتقل ببحث المجاز من العموم إلى الخصوص ، فدرس تحت اسم «المجاز» بعض أنواعه التي استقرت مصطلحاتها من بعد ، وما دراسة ابن قتيبة للمجاز في القول والكلام ، وبحثه في إسناد الفعل إلى غير فاعله الحقيقي إلا خوض في جوهر المجاز اللغوي والعقلي «الحكمي» اللذين أبان عنهما عبد القاهر الجرجاني في كتابيه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة .

وقد سيطرت فكرة التحول الدلالي على ذهن ابن قتيبة ، فأعاد إليها في تحليلاته كل صورة من المجاز ، واعتمد في ذلك على مفهوم الأصل اللغوي ، وأفاد في هذا كله من فكرة أبي عبيدة عن المجاز ، ومن تحليل الجاحظ للنصوص ، فأخذ أبي عبيدة معايير التحول الدلالي ، وأفاد من الجاحظ فكرة الاستشفاف المعنوي ، ويمكن أن نسمي هذه الفكرة : «الطيف الدلالي» ، ونعني بذلك تصويرا لفكرة الاتنساع ، فالكلمة المستعملة في السياق تتسع دلالتها الوضعية لتشمل مدلولات كثيرة حولها ، ويبقى معناها الوضعي على أصله ، لكن هذا المعنى – كما لاحظنا في دراستنا للجاحظ – ليس مفرداً ، وإنما يتصل بمعان حوله كاتصال مدلول الكلمة في الواقع بمدلولات عديدة حوله ، وذهن الإنسان قادر بتجربته المكتسبة أن يكتشف العلاقات بين ماهو قائم في الواقع ، ولذلك يمكن للألفاظ أن تتسع دلالتها لتوحي بمعان أخرى غير معناها الأصلي ، لأن الكلمة رمز للمسمى ، والمسمى يمكن أن يتسع وأن تظهر من خلاله علاقاته بغيره من المسميات ، وكذلك الكلمة تتسع لتشمل مسميات عدة يحدد السياق بعضها ، وهذا جزء من مفهوم الدلالة المعاصرة الذي يسعى إلى حصر دلالة المفردة من خلال معرفة ماتوحي به الكلمة لسامعها ، وحصر الدلالة يعني تعيين صفات المسمى التي قد تتبادر إلى الذهن (١٨٩) .

وحين نحصر هذه الصفات نكون قد اقتربنا أكثر من دلالة الكلمة ، وميزناها عن غيرها ، ولما كانت هذه الصفات المحصورة جزءاً من الدلالة أمكن أن تتسع الكلمة لتدّل على واحدة منها في السياق ، ويبقى السياق بذلك معياراً لتوجيه الدلالة ، وهذا ماكان من شأن تحليل الجاحظ وابن قتيبة للنص ولغته ، فقد كانا يسعيان

إلى جعل المجاز صورة من صور الاتساع الدلالي ، فتحولت المفردة لديهما من دلالتها الوضعية لتشف عن دلالات أخرى مرتبطة بها .

والحقيقة أن واضع معيار المجاز اللغوي أبو عبيدة ، وقد جاء ذلك صدد حديثه عن أساليب العرب في مجازاتها ، فقد ذكر نوعا من أنواع المجاز هو مجاز «مايحوّل عن خبره إلى خبر غيره بعد أن يكون من سببه ، فيجعل خبره للذي من سببه ، ويترك هو » (١٩٠). ويدل كلام أبي عبيدة على فهم لطبيعة المجاز اللغوي ، ولكنه لم يجد له مصطلحا يضمه ، فشرح فكرته ،وهذا ما اصطنعه سيبويه في كتابه حين لم يكن لديه مصطلح ، فأفاد الفكرة دون جمعها في مصطلح .

ويبين معيار أبي عبيدة أن اللفظ يحول من معناه إلى معنى غيره لعلاقة بين المعنيين فيصبح دالا على المعنى الجديد ، ويهمل في السياق معناه الوضعي .

وتخلى الجاحظ وابن قتيبة عن المعيار في دراسة «المجاز المرسل»، واتجها إلى تطبيق الفكرة على النص ، وقد فهماها على أنها العلاقة بين المسميات التي تؤدي إلى العلاقة بين دلالات الألفاظ، وهي – كما رأينا – رموز المسميات .

ومبتدأ ذلك كله أمران : الواقع ، والأصل ،وفالواقع مرجع علاقات الأشياء ،والأصل مرجع اللفظ ، وتبدل صورة الواقع بتبين العلاقة بين أشيائه يعكس تحولا في دلالة اللفظ عن الأصل إلى دلالات جديدة .

وخير مايدل على الفكرة تحليل ابن قتيبة لما جاء في التوراة ، ففيها «أن الله برّك اليوم السابع وطهره من أجل أنه استراح فيه من خليقته التي خلق » (١٩١) . فحلل كلمة الاستراحة وفق تداعيات

الذهن ، ذلك أن أصل معناها أن تكون في معاناة شيء ينصبك ويتعبك فتستريح » [١٩٢] . هذا شأن الواقع كما يراه الانسان ، ولكن الاستراحة في الواقع تتصل بالفراغ من التعب ، فينتقل الواقع إلى مفهوم آخر ينضوي في عمل الاستراحة وهو الفراغ ، «تقول في الكلام : استرحنا من حاجتك وأمرنا بها . تريد فرغنا ، والفراغ أيضاً يكون من الناس بعد شغل » [١٩٣] ، وينتقل الواقع ليضم حالة أخرى هي « القصد » ، فالفراغ للأمر قصد له ، تقول «لقد فرغت لك أي قصدت قصدك » [١٩٤] ، فأصبحت الكلمة تحتوي داخلها تفريغات دلالية كل واحد منها يشتمل على الآخر ، مما يجعل الأصل محتوياً لها جميعاً ، وحين نتوسع في النظر إلى الواقع نتوسع كذلك في دلالة الأصل ، ويظهر طيف الكلمة الدلالي ، فالاستراحة تجمع تحتها الفراغ الذي يجمع تحته القصد . إن الاستراحة يمكن أن تدل على الراحة ممايتعب وينصب ، ويمكن أن تدل على الفراغ ، ويمكن أن تدل على القصد وفق السياق الذي يوسع الدلالة أو يضيقها .

ولايخرج مفهوم الاستعارة عند ابن قتيبة عن مفهوم «المجاز المرسل» ، وقد توسع في فهم الجاحظ لها ، فأبان عن بعض متعلقاتها ،وفصّل فيما اقتضبه الجاحظ اقتضاباً ، ورأى أن العرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة ، إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى ، أو مجازاً لها ، أو مشاكلاً » [١٩٥] .

وقد قرر ابن قتيبة في هذا التعريف المسألة ذاتها ، وهي علاقة المسميات في الواقع ، ومدى قدرة الانسان على أن يصل بينها ، فإن كانت المسميات مما يتصل بعضها ببعض أو يجاور بعضها بعضاً أو يشاكل أمكن لنا أن نستعير اللفظة من دلالتها الأصلية إلى

دلالتها الفرعية ، وتبدو الاستعارة وفق هذا التصور نقيضاً للمجاز المرسل ، فإذا قام المجاز المرسل على التفريع ، أو كما يسميه الجاحظ «الاشتقاق» (١٩٦) فإن الاستعارة تقوم وفق هذا المعيار على سلوك الطريق المعاكس . فتدل بفروع الدلالة على دلالة جديدة . ويتضح الأمر إذا أخذنا المجاز المشهور «له عليّ يد » (١٩٧) ، فنحن هنا لم نقصد اليد الحقيقية ، وإنما قصدنا «المعروف » ، فاشتققنا من اليد دلالات فرعية ، فاليد يمكن أن تتصل في الواقع بأمور عديدة منها : القوة ، والمعروف ، والقدرة ، وغير ذلك مما يمكن أن يتداعى إلى الذهن ، لكن علاقات اللفظة مع السياق يمكن أن توجه دلالتها إلى المقصود من هذه المشتقات ، فيكون سبيلنا إلى معرفة المقصود تحليل علاقة المسمى في الواقع بما حوله من أشياء أو بما يتعلق به .

أمّا في الاستعارة فإننا نأخذ من المتعلقات واحداً ونجعله بديل الأصل ، لأن هذه المتعلقات في الواقع يراها الانسان ، ولذلك ربط ابن قتيبة بين المسميات ، ووسّع مفهوم الجاحظ بأن جعل مايمكن أن يحل محل الكلمة الأصلية مما له صلة بالمسمي أصلاً .

وهذا المفهوم الاستعاري مفهوم معنوي أكثر منه مفهوماً لفظياً ، فرحم الله عبد القاهر حين أدرك هذه المسألة على حقيقتها(١٩٨) ، ولاريب أنه مفهوم معقد ، ذلك أن تجارب الانسان متفاوتة والقدرة على ادارك المحاور والمشاكل مختلفة ، وهذا مايجعل الاستعارة من أصعب أنواع الدلالة باللفظ ، لأن المطلوب إدراك علاقات المسميات في الواقع ، ومن ثم إدراك علاقات الأسماء .

ونتبين الأمر من الأمثلة التي ساقها ابن قتيبة للدلالة على مفهوم الاستعارة ، من ذلك ماساقه من قول العرب «ضحكت الأرض» (١٩٩) ،ويدلون بذلك على أنها أنبتت ذلك أنها «تبدي عن حسن النبات ، وتفتق الزهر ، كما يفترّ الضاحك عن الثغر ،

ولذلك قيل لطلع النخل إذا انفتق عنه كافوره : الضّحك ، لأنه يبدو منه للناظر كبياض الثغر ، ويقال : ضحكت الطلعة ، ويقال : النّور يضاحك الشمس ، لأنه يدور معها» [٢٠٠] .

فالإثبات هو الكلمة الأصلية التي تجمع تحتها اشتقاقات دلالية متعددة ، منها جمال النبات وحسنه ، وتفتق نَوْره :وهذا مايراه الانسان في الواقع بتجربته ، فيحس أمامه بالبهجة فيتصل ذهنه بالضحك ، وهو تعبير عن الفرحة ، وهذه التداعيات كلها فروع للأصل ، وحين نختار منها واحداً فإننا نُحِلّ الفرع محل الأصل ، ويتم فهم الكلام من خلال العرف الاجتماعي ، وهذ مالمح إليه ابن قتيبة حين نقل العرب أنهم يقولون لطلع النخل إذا انفتق عنه كافوره : الضّحْك ، فلم يتم اختياز الكلمة بدون ارتباط بما ساد المجتمع من فهم للواقع ، وهذا مايجعل الاستعارة متصلة بثقافة المجتمع وبيئته ، فلاتفهم إلا في هذا المجال ، ويمكن أن نرد عدم احتفال الناس باستعارات أبي تمام إلى ماقلناه ــ لأنه أدرك من الواقع ارتباطات لم يعهدها مجتمعه ، فلما نقل هذه الارتباطات إلى الأسماء بدت بعيدة في ذهن المتلقين ، فنشزوا عنها ، وقرّعوا مبدعها [٢٠١]، وكلما أغرق المتكلم في البعد عن ارتباطات الواقع إلى التجريد الذهني كان فهم الاستعارة أصعب [٢٠٢] .

وارتباط الاستعارة بثقافة المجتمع يحملنا على النظر في الأسطورة ، ذلك أنها جزء مكين من هذه الثقافة في العصر القديم، ويمكن أن نفهم الاستعارات التي لانحفل بها الآن على أنها وعي من الإنسان لواقعه بطريقة تخصه ، ودراستها يمكن أن تؤدي إلى اكتشاف كثير من الغموض حول هذا الوعي .

وقد أشار ابن قتيبة إلى هذا المفهوم – وهو بصدد حديثه عن

المجاز – فرأى أن العرب تسمى الأرض أمّا «لأنها مبتدا الخلق ، وإليها مرجعهم ، ومنها أقواتهم ، وفيها كفايتهم ،وقال أمية بن أبي الصلت :

والأرض معقلنا وكانت أمّنا فيها مقابرنا وفيها نولد

وقال يذكرها :

منها خلقنا وكانت أمّنا خُلقت ونحن أبناؤها لو أننا شكُرُ
هي القرار فما نبغي بها بدلا ما أرحمَ الأرض إلا أننا كُفُر[٢٠٣]

فلننظر تداعيات هذه الاستعارة لنتبين كيف تمت وفق تصور الجاحظ وابن قتيبة . إن الحديث عن الأرض ، وهي الكلمة الأصلية، لكنها في ذهن الإنسان ترتبط بالخلق ، والمرجع ، والقوت، والكفاية ، وهذا كله مرتبط بالأمومة ، فتفرع الأصل إلى هذه الفروع ، وتفرعت الفروع إلى الأمومة ، فأخذت كلمة الأمومة التي تضم المعاني المشتقة كلها لتحل محل الكلمة الأصلية وهي الأرض » [٢٠٤] .

كان هذا سياق الاستعارة كما فهمها الجاحظ وابن قتيبة ، بيد أن الجاحظ استطاع أن يمتلك ناصية الأمر ، فيميز بين أمثلة «المجاز المرسل» و «الاستعارة» ، وهذا مالم يفعله ابن قتيبة ، لأن انشغاله بالدلالة المفرعة جعله يخلط بين طريقي البحث عن الدلالة ، الطريق من الأصل إلى الفرع ، والطريق الآخر من الفرع إلى الأصل، ولذلك جمع تحت مفهوم الاستعارة ماهو مفهوم استعاري ،

وما هو مفهوم المجاز المرسل ، وقد أدى ذلك الجمع إلى تأثير فيمن يلي من الدارسين ـ فانقسموا في ذلك قسمين ، أحدهما أخذ بالتفريق بين المفهومين ، وأخذ الآخر بالجمع بينهما كما فعل الشريف الرضي في مجازات القرآن (٢٠٥) .

وصفوة القول أن ابن قتيبة استطاع أن يدرك مفهوم السابقين للمجاز ،وأن يضيف إليه تصوراً منهجيا وقدرة تحليلية أبانت كثيرا من غموضه، ولاريب أن أثر ابن قتيبة كان كبيراً ، لأنه فيما اصطنعه من منهج تنظيري للمجاز الأسلوبي ، وما بحثه من فروع هذا المجاز، وبصورة خاصة المجاز المرسل والعقلي والإستعارة سيحمل الدارسين الذين اطلعوا على أبحاثه على السير قدماً في هذا الطريق ، فميزوا بين عناصر الأسلوب ، وعمقوا البحث في قضاياه الرئيسة ، فتبدت للمجاز صورة أخرى على أيديهم ، وبدأت تتفتح أفكاره ، وتصبح موضوع بحث لدى علماء أصول الفقه ومتأخري البلاغيين .

أمّا ابن جني فقد كان البحث عن خصائص العربية وأصواتها وكلماتها وتراكيبها مدار بحثه ، ولذلك درس ماله صلة بهذه الخصائص ، وكان هذا نقلة كبيرة من دراسة نصّ واحد هو القرآن الكريم إلى دراسة النصوص العربية من الشعر والنثر إضافة إلى النص القرآني الكريم .

واتساع موضوع الدراسة يعني أن القواعد التي وصل إليها النحاة والمفسرون واللغويون السابقون أصبحت منهجا دراسيا له معاييره ، وله طرائقه ، وإن الناظر في كتاب الخصائص لابن جني ليدهش من هذا الاتساع في أفق التفكير الذي وصل إليه علماء اللغة في القرن الرابع الهجري ، وهو القرن الذي عاش فيه ابن جني وابن فارس .

وكانت إشارات ابن جني إلى مافي الكلمة العربية من قدرة على التبدل الدلالي ،وما فيها من اتساع داخل النسق أساس سيبني عليه الدارسون اللاحقون ، وبصورة خاصة عبد القاهر الجرجاني .

وكانت دراسته المجاز اللغوي جزءاً من دراسة دلالة المفردة ضمن السياق ، فحدَّ المجاز على أنه ما غاير الحقيقة التي هي «ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة » ، فجعله ماكان ضد ذلك[٢٠٦] ، وهذا يعني أنه ما لم يقرّ على أصل وضعه في اللغة ، فأقام دراسة المجاز على فكرة تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز ، وأدخل قضية الاستعمال جزءاً من مفهوم هذه الثنائية ، فالمستعمل ، أي «المتكلم» هو الذي يميز باستعماله بينهما ، فما ورد لديه على أصل وضعه فهو قارّ على الحقيقة ، وما كان خلاف ذلك فهو المجاز .

وميّز بين الخطاب «الفني » والخطاب العادي بمسألة المجاز ، فجعل للكلام مستويين ، مستوى عادي ومستوى فني ، والخطاب العادي جري في الكلام على الحقيقة ، أمّا الخطاب الفني فعدول عن الحقيقة إلى المجاز « وإنما يقع المجاز ويُعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة، وهي الاتساع ، والتوكيد ، والتشبيه ، فان عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة . حتى إنه إن احتيج إليه في شعر أو سجع او اتساع استعمل استعمال بقية تلك الأسماء » [٢٠٧] .

وقد بنى على هذه القواعد مفهوم المجاز ، ويمكن فهم المجاز لديه بمعرفة دلالة الاصطلاحات التي تدلّ عليه ، فقد جعل معيار المجاز قائماً على الاتساع ، والتشبيه والتوكيد ، وكانت هذه نظرة الجاحظ إلى المجاز [٢٠٨]، وكذلك نظرة ابن قتيبة [٢٠٩] ، بيد أن ابن جنّي فسر هذه المفاهيم ، وبنى عليها تصوره لمسألة المجاز .

وساق ابن جنّي لتأكيد فكرته أمثلة عديدة ، منها قول الشاعر «عبيد الله بن عبد الله بن مسعود» [٢٠٩] :

تغلغل حبّ عثمة في فؤادي ... فباديه مع الخافي يسيرُ

وقد وقع المجاز في البيت في قول الشاعر: «تغلغل حب عثمة»، وجاء ذلك على سبيل الاتساع والتشبيه والتوكيد ، أمّا الاتساع فقد وقع «لما وصف الحب بالتغلغل » ، فوصف بالمتغلغل «ماليس في اصل اللغة أن يوصف بالمتغلغل» ، ومثل هذا الوصف يقع للجواهر دون الأحداث ، لأن المتغلغل «في الشيء لابد أن يتجاوز مكاناً إلى آخر » ، وذلك تفريغ مكان وشغل مكان ، وهذه اوصاف تخصّ في الحقيقة الأعيان لا الأحداث » [٢١٠] .

وأحلّ بذلك مصطلح الجوهر والعرض محل الأصل والفرع الذي ساد التفكير اللغوي والبلاغي العربي ، وبقي إلى العصور المتأخرة ، لكن المؤدى واحد في كلتا التسميتين ، ويعني هذا أن المسألة تقوم على الاختيار الذي يقوم به المتكلم من خلال معرفته بارتباط دلالات الكلمات .

ذلك أن مقابلة بين الجوهر والعرض ، أو الأصل والفرع ، يمكن لها أن تدلنا على الطريق الذي سلكه ابن جني للبحث في المجاز، فالجوهر المقصود من أخصّ صفاته التغلغل في الشيء والدخول فيه ، وهو الأصل ، وهذا موجود في الواقع المعيش ، ويراه الإنسان في الماء والسوائل الأخرى ،والهواء ، والأشياء الأخرى التي تدخل في المسارب وتملأ الفراغات ، والحب يدخل القلب ، ويملأ الفراغ فيه ، فاجتمعت للإنسان صفات مافي الواقع وقرنها بما يحسه

في نفسه ، فاستعمل صفة التغلغل للحب . وهذا مايشبه تحليل الجاحظ للمجاز حين قرن بين النار التي تنقص الدهن ، وبين الأكل. (٢١١)

ونتبين الطريقة حين نعثر على تحليلٍ للمجاز في موضع آخر من الخصائص حيث حلل الآية الكريمة ﴿والسموات مطويات بيمينه﴾ (٢١٣) ، فذهب إلى أنه يمكن حمل اليمين هنا على معنى الجارحة ، فيكون ذلك باباً من المجاز والتشبيه ، ويعني ذلك أن السموات حصلت «تحت قدرته حصول ماتحيط اليد به في يمين القابض عليه ، وذكرت اليمين هنا دون الشمال لأنها أقوى اليدين » (٢١٤) .

فهناك دلالات تمثيل يقع عليه المتأمل حين ينظر إلى الدلالة في المجاز ، وهذا هو الاتساع ، فالقابض بيده على الشيء يضعه تحت قدرته ، فمثّل تصرف الله بالسموات بتصرف القابض على الشيء يتحكم به كيف يشاء . ويدل ذلك على اليد لم تخرج عن دلالتها الوضعية إلى دلالة أخرى ، لكنها أوحت بالمعنى في سياق التمثيل .

وهذا فهم للواقع واستعمال له بطريقة جديدة ، ليس فيه مقاربة بين جزئياته ، وهي مرحلة في استعمال الدلالة أعلى من مرحلة المقاربة بين الجزئيات ، ذلك أننا حين نوسع دلالة المفردة لتشمل ماحولها من جزئيات الواقع ، ونختار من هذه الجزئيات ماهو أقرب إلى الدلالة المقصودة ، نكون قد بقينا في أسر الواقع ، والإنسان يتعدى هذه المرحلة حين يستعمل الواقع ليفسر به الدلالة على الأمور المعنوية التي يحس بها ، فالتمثيل هنا هو توسيع دلالة المفردة لوضعها في سياق التفكير المشتمل على الواقع والمجردات معاً ، ولذلك سمّى ابن جني هذه الحالة جوهراً وعرضاً مستغنياً عن الأصل

والفرع ، ذلك أن الجوهر هو المسميات في الواقع مما يحسّه الإنسان، والعرض أحداث تعرض له من الأشياء المعنوية او الظواهر التي تشبه ظواهر الواقع كزيارة «الرحمة» في أسماء الجهات في قوله تعالى : ﴿وأدخلناه في رحمتنا﴾ [٢١٥] ، فكأنه زاد في أسماء الجهات والمحالّ اسماً هو الرحمة » [٢١٦] ، اتساعا في الكلام .

وحين يستعمل المتكلم الواقع ليدل به على المجردات والمعنويات ، فإنه يؤكد فكرته ، ويبينها .ذلك أن الواقع المحسوس أول المعرفة ، وهو الذي يستدل به الإنسان على الأشياء ، فالمحسوسات أرسخ في النفس ، وحين يقارب الإنسان بينه وبين المحسوسات تستبين له الأمور ، وتنجلي على حقيقتها ، ولذلك كان التمثيل للمعاني يقوم على أن «أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفيّ إلى جليّ ، وتأتيها بصريح بعد مكني ، وأن تردّها في الشيء تعلّمها إياه إلى شيء هي بشأنه أعلم ، وثقتها به في المعرفة أحكم ، نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس ، وعما يعلم بالفكر إلى مايعلم بالاضطرار والطبع .....، ومعلوم أن العلم الأول أتى النفس اولاً من طريق الحواس والطباع ثم من جهة النظر والروية » [٢١٧] ، ولذلك كان المعول في التمثيل توكيد المعنى في النفس [٢١٨] .

ولما كان الأمر كذلك كان تمثيل المعنى يوضع الكلمة المجازية في سياق تمثيلي تشبيهي عام مؤدياً إلى الفكرة المطلوبة ، ومؤكداً لها في النفس ، وهذا ماسعى إليه الجاحظ حين حمل المجاز على الاشتقاق والاتساع والتشبيه [٢١٩] .

ومن الملاحظ أن ابن جني كان في أمثلته يخلط بين الاستعارة والمجاز المرسل ، ذلك أنه يقدم لنا صورة المجاز دون تدقيق في

الفروق بين الاصطلاحات ـ لأنه كان في معرض الحديث عن المجاز من حيث مفهومه .

وقد أضاف إلى ذلك كله موضوعاً مهمّاً في البلاغة العربية مما له صلة بالمجاز ، ونعني به موضوع القرينة ، فجعل السياق قائماً على المجازية بالقرينة التي تعين المقصود منه ، ولاحظ أننا لا يمكن ـ إن أردنا الدلالة المجازية أن نعرّي القول من القرينة ، لأنه لايتسنى لنا أن نحمل اللفظة على المجاز من غير الدليل على مجازيتها وإلا تحول المقال إلى التعجرف من غير إيضاح ولابيان [٢٢٠] .

أمّا ابن فارس فقد سار على النهج الذي سار عليه سابقوه ، حيث وضع في كتابه الصاحبي قواعد دراسة الأسلوب العربي ، وقد أقام هذه الدراسة كما فعل ابن جني على النصوص التي وصلت إليه، ولم يكن في ذلك معتمداً على النصّ القرآني وحده .

لكن طريقة ابن فارس في البحث تعتمد أساليب المعجميين الذين يهتمون بحشد الشواهد والأمثلة ، فاكتفى بتعليقات سريعة على الشواهد ، ولم تكن لديه تلك النزعة التحليلية التي سادت لدى اللغويين والبلاغيين أمثال ابن جنّي وعبد القاهر الجرجاني .

غير أننا ندعم فكرتنا عن المجاز وطريقة العرب في فهمه بما قاله ابن فارس فيه ، وقد جاء بحثه في المجاز من خلال القسمة المعهودة بين الحقيقة والمجاز ، فحدّ المجاز بدءاً من حدّ الحقيقة وترك للقارئ أن يفهم مقصوده منه ، ورأى أن الحقيقة هي «الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة ، ولاتقديم فيه ولاتأخير»[٢٢١] . فجمع في حده بين تعريف المجاز اللغوي ، والمجاز الأسلوبي، فالمجاز في التركيب هو الصيغة الأصلية التي يقوم عليها التركيب العربي ، أمّا المجاز في اللغة فهو الاستعارة والتمثيل ، وميز

بذلك بين قسمي المجاز «الاستعارة والتمثيل» ، والحقيقة أنه لم يشرح كثيراً مفهومه للاستعارة ، وإنما ذكر أن العرب «تعير الشيء ماليس له » ، وأتى بأمثلة على الاستعارة ، منها قول العرب : «مرّ بين سمع الأرض وبصرها » (٢٢٣) ، وهذا يعني أنه أكد فكرة قسمة المجاز إلى الاستعارة والتمثيل ، وخرج على ماكان اللغويون قد نهجوه من الجمع في دراساتهم وأمثلتهم بين القسمين .

وقد جعل المجاز نوعاً من خروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر ، فرأى أن من سنن العرب «مخالفة ظاهر اللفظ معناه» ، لأنه أورد هذه الفكرة في سياق بحثه في المجاز ، وجعل مخالفة ظاهر اللفظ معناه أمراً يؤول إلى أساليب العرب (٢٢٤) ، وهذا فهمٌ من ابن فارس لفكرة العدول التي نصّ عليها ابن جنّي .

أمّا فكرته عن المجاز فتختلط بين التشبيه والاستعارة والتمثيل ، وجاء ذلك في مثال يجمع أنواع المجاز ، فذكر مفرداته القائمة على المجاز والاستعارة ، وأشار بسرعة إلى المقصود من الكلام ، فأتى بقول النابغة :

ألم ترَ أنّ الله أعطاك سورة	ترى كل مَلْكٍ دونها يتذبذب
بأنك شمس والملوك كواكب	إذا طلعت لم يبد منهن كوكب

وقال : «فالمجاز هنا عند ذكر «السّورة» ، وإنما هي من البناء. ثم قال:«يتذبذب،والتذبذب يكون لذباذب الثوب، وهو مايتدلى منه فيضطرب،ثم شبهه بالشمس وشبههم بالكواكب» (٢٢٥)

أمّا المجاز فهو في كلمة «السورة» ، وهذا يعني أنها تلحق بالمجاز بضرب من التأويل الذي يقيس الدلالات كما فعل سابقوه ، وأما الاستعارة فهي في«يتذبذب» ، وأضاف إلى ذلك التشبيه .

ولا يختلف ابن فارس عمن سبقوه في نظرته إلى المجاز ، إلا أنه فهم من المجاز دخول التشبيه فيه على أنه صيغة مجازية خاصة ، وهو مما حمل بعض البلاغيين المتأخرين على أن يعدّوا التشبيه أحد أنواع المجاز ، لأن المتشابهين «يتشابهان بالمقاربة على المسامحة والاصطلاح لا على الحقيقة (٢٢٦) » .

وقد استطاع اللغويون بما امتلكوه من مناهج لغوية ورثوها ، وبما أضافوه إلى علم اللغة من معايير أن يوضحوا مفهوم المجاز الذي أتى به الجاحظ ، وأن يطوروا فيه لينقلوه إلى من بعدهم .

مفهوم المجاز لدى الأصوليين :

يتبع مفهوم المجاز لدى الأصوليين ماقرّ في أذهانهم من حدود العلم الذي يشتغلون به ، ولاريب أن معرفة هذه الحدود تدني الدارس من نظرتهم إلى مايتصل بالنصّ ، وهو موضوع بحثهم ، ومامعاييرهم التي ارتضوها إلا قواعد تنظم دراسته ، وتهيء لاستنباط الأحكام منه .

وإذا كان الفقه يعني العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية (٢٢٧) ، فإن أصول الفقه «هي المناهج التي تحد وتبين الطريق الذي يلتزمه الفقيه في استخراج الأحكام من أدلتها، ويرتب الأدلة من حيث قوتها ، فيقدم القرآن على السنة ، والسنة على القياس ، وسائر الأدلة التي لاتقوم على النصوص مباشرة»(٢٢٨) .

وترشدنا معرفة موضوع علم أصول الفقه إلى معرفة قواعده ومعاييره ، وقد نصّ الأصوليون على أن موضوع علم الأصول بيان

طرق الاستنباط [٢٢٨] ، ويعني ذلك أنه يرد على الأدلة مثله مثل الفقه ، بيد أنه يرد «على الأدلة من حيث طريق الاستنباط منها وبيان مراتب حجيتها » [٢٢٩] ، ومما يبحثه علم الأصول لبيان ذلك أنه يبين الظني والقطعي ، والمنهاج الذي يرسم عند تعارض ظواهر النصوص ، ثم يبين تفاوت دلالة العبارات المختلفة ، فيبين مرتبة الخاص من العام .

ولما كان علم أصول الفقه يقوم على وضع المعايير التي تستنبط بها الأحكام من الأدلة ، وأهمها النصوص «القرآن والسنة» ، فإن ترتيب موضوعات علم أصول الفقه يقوم في أساسه على فهم لطبيعة هذا العلم ، وقد تجلى ذلك ذلك في ترتيب موضوعات كتب الأصوليين ، وكان كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري أحد هذه الكتب ، بل هو أحد أربعة الكتب التي قيل : إنها قواعد هذا العلم وأركانه [٢٣٠] . وقد سلك في ترتيبه منهجا يقدم لنا بنية علم أصول الفقه ، وان كان بعض المؤلفين يسلكون مسلكا آخر في ترتيب أبواب كتبهم المؤلفة في هذا العلم [٢٣١] .

أوجب صاحب المعتمد «تقديم أقسام الكلام ، وذكر الحقيقة منه والمجاز وأحكامهما وما يفصل به بينهما على الأوامر والنواهي ليصحّ أن نتكلم في أن الأمر إذا استعمل في الوجوب كان حقيقة» [٢٣٢] .

فدراسة الحقيقة والمجاز لدى الأصوليين لم تكن دراسة لذاتها ، بل إنها أحد المعايير التي يستعملها الأصولي لبيان طرائق استنباط الأحكام من الأدلة ، ويتصل الأمر بتفسير النصوص [٢٣٣] ، ولذلك بحث الأصوليون في أنواع الدلالة ، دلالة اللفظ على المعنى ، كما استخلصوها بالاستقراء من كلام العرب [٢٣٤] ، فالنصوص الإسلامية هي نصوص عربية ، ولابد لفهمها والاستنباط منها من أن يكون المستنبط عليما باللسان العربي ، مدركا لدقائق مرامي العبارات فيه ، وطرق الأداء من تعبير بالحقيقة أحيانا وتعبير بالمجاز

أخرى ، ومدى الدلالة في كل طريق من طرق الأداء ، لأن هذه المعرفة لها مداها في فهم النصوص ، وتبين الأحكام منها (٢٣٥).

وقسم الأصوليون دلالة الألفاظ أقساماً متعددة ، فنظروا إلى اللفظ من حيث دلالته على المعنى الوضعي الأصلي ، وفيه ثلاثة أصناف : خاص ، وعام ، ومشترك ، ومن حيث دلالته على المعنى الذي استعمل فيه ضمن سياق معين ، وفيه صنفان : حقيقة ومجاز ، ومن حيث وضوح معناه أو غموضه ، وفيه صنفان : محكم ومتشابه ، ومن حيث طريق دلالته على المراد منه ، فقسموه وفق ذلك أربعة أقسام (٢٣٦)، فكانت قسمة اللفظ إلى حقيقة ومجاز لديهم متصلة بأمرين ، أحدهما : الاستعمال ، والثاني: السياق ، وكلاهما توجه خاصّ من المتكلم للدلالة باللفظ.

وقد أرجع الأصوليون مسألة الحقيقة والمجاز إلى قضية «الوضع» ، وكان ذلك مدار خلاف كثير بينهم ،فتوقفوا عن قضية «الوضع » و «الاستعمال» ، وهي الحالة التي لايكون فيها للفظ دلالة خاصة ، وقد أسموا هذه الحالة «الوضع الأول» ، وفيها يخلو اللفظ من وضعي الحقيقة والمجاز ، ومن ذلك «اللفظ في أول الوضع قبل استعماله فيما وضع له ، أو في غيره ، لأن شرط تحقق كل واحد من الحقيقة والمجاز الاستعمال ، فحيث انتفى الاستعمال انتفيا» (٢٣٧) .

ويدلُّ ذلك على أن اللفظ لايحمل دلالته بذاته ، ولكن المتكلم هو الذي يحمله هذه الدلالة ، فيوجهه إلى الدلالة الحقيقية على المسميات،وهو أصل الوضع، أو يحمله على دلالة أخرى،وهو المجاز.

وأعطى كثير من الأصوليين المتكلم – وفق هذا التصور – الحرية في صنع المجازات ، فلما كان المتكلم قادراً على توجيه اللفظ بكلامه وفق مايريده من دلالات حسن لذلك أن يمنح حرية في

استعمال الألفاظ بدلالاتها الوضعية أو المجازية ، وقد بـرزت لديهم تبعاً لذلك فكرة طريفة هي «لازمنية»الحقيقـة ، و«زمنيـة» المجـاز ، بمعنى أن الحقيقة ثابتة ، أمّا المجاز فمتغـير ، ودليـل القـائلين بهـذا أن الحقيقة يقاس عليها ، والمجاز لايقاس عليه ، ومن أمثلتهم على ذلـك «الضرب» ، فحين يوجد يقال : ضـرب ، فهـو ضـارب ، ويطلق هذا الاسم على كل ضارب ، إذ هو حقيقة ، ولاعبرة هنا بالزمن ، فيطلق على من كان في زمن واضع اللغة ، وعلى مـن يـأتي بعـده ، أمّا المجاز فمحدود بالزمن الـذي تعـارف النـاس فيـه علـى صيغتـه ، وارتضوا معناه الذي لايخرج عن أعرافهم ، فلا يقـال مثـلاً : أسـأل البساط ، وأسأل الحصير ، وأسأل الثوب بمعنى صاحبه ، قياساً على « وأسأل أهل القرية»[٢٣٨]، ذلك أن هـذه العبـارة المجازيـة مرهونـة بزمنها وظروف قولها ، فلا يجوز القياس عليها.

وكان هذا الأمر داعياً إلى النظر في أسـبقية كـل مـن المجـاز أو الحقيقـة ، وقـد علـل بعـض علمـاء الأصـول رفضهـم للمجـاز بـأن الحقيقة والمجاز وجدا معا في زمن واحـد ، ذلـك أنـه «ليـس في لغـة العرب تقديم وتأخير ، بل كل زمان قدّر أن العرب قد نطقـت فيـه بالحقيقـة ، فقـد نطقـت فيـه بالمجـاز» [٢٣٩] ، فالأسمـاء لاتـدل علـى مدلولاتها بذاتها ، إذ لامناسبة بين الاسم والمسمى ، ولذلـك يجـوز تغيير الأسماء ، وهذا التغيّر يجعل الحقيقة غير لازبة ، فقد يتغير الاسم ويتحول وفق معايير اجتماعية أو دينية أو غير ذلك ، وحـين يستقر الاسم على المسمى تبرز هذه الدواعي ثانية فتغيّره ، ولما كان الأمـر كذلك فإن اطلاق الحقيقة على قسم من الألفاظ وإطلاق المجاز على قسم آخر لاداعي إليه ، ذلـك أن كليهمـا موجـود بوجـود المجتمـع اللغوي الذي يغيّر الأسماء وفقاً لارائه في المسميات ، كما فعل الناس

بالفضلة حين سموها غائطاً وعَذِرة ، والعَذِرة فِناء الدار ، والغائط : الموضع المطمئن من الأرض ، كانوا يرتادونه عند قضاء الحاجة .

لكنّ إطلاق المسألة من الناحية النظرية يقنع لأول وهلة ، غير أن فسادها يظهر للمدقق فيها ، ذلك أن العبرة ليست في تغير اللفظ وتحوله عن دلالته باستمرار ، مما يجعلنا لانميز بين الحقيقة والمجاز ، وإنما العبرة في هذا التحول نفسه ، فحين نرى تحولاً دلالياً في لفظ ما فإننا نستطيع أن نعرف أسبابه ، ونبين علله الممتدة في عناصر مختلفة ، كالزمان الذي تحول فيه ، والظروف التي أدت إلى تحوله ، ويبقى الموضوع الأهم ، وهو وجود هذا التحول ، أمّا الاعتداد بجهلنا بتاريخه فلا عبرة فيه ، والجهل بالتاريخ لايدل على عدم التقديم والتأخير [٢٤٠].

وتتصل فكرة زمنية المجاز بمسألة مهمة هي مسألة الابتكار ، ذلك أنه لما كان المجاز متصلاً بزمنه وبظروفه ، فإن دارسه لايشترط سماع جزئيات أنواعه بحسب العلاقات ، ولو كان هذا الشرط حقيقة «لتوقف أهل العربية في التجوّز على النقل ويعدّون اختراع المجاز فضلاً ، ولذلك لم يدنوا المجازات تدوينهم الحقائق ، ولو كانت جزئيات المجاز نقلية لدونوها أيضاً » [٢٤١].

وقد نظر علماء الأصول إلى مسألة المجاز وفق اتجاهات متباينة، فمنهم من ارتضى قسمة الألفاظ إلى حقيقة ومجاز ، ومنهم من ردّ ذلك التقسيم وعارضه ، وكان لكل طريقته في النظر إلى هذا الأمر، فتباينت بذلك الآراء ضمن الراضين والمعارضين في آن واحد ، وقد وجّه هذا دراساتهم النظرية في سبل شتى ، واستندوا في ذلك إلى قدرتهم العقلية ، وما يمتلكونه من تجربة في التحليل والتجريد والاستنباط .

فقد ذهب مؤيدو المجاز إلى أنه «كل كلام تجوّز به عن موضوعه الأصلي إلى غير موضوعه الأصلي لنوع مقارنة بينهما في الذات أو في المعنى . أمّا المقارنة في المعنى فكوصف الشجاعة والبلادة ، وأما في الذات فكتسمية المطر سماء ، وتسمية الفضلة غائطاً ،...» [٢٤٢].

وقد جمع هذا الحد بين اللفظ المفرد والتركيب حين جعل المجاز كلاماً [٢٤٣] . ونظر إليهما بمعيار الأصل وتجاوزه ، فالمجاز تجوّز من المتكلم رخّص به لنفسه لكي يتحول عن الموضوع الأصلي «المسمى» إلى غير هذا الموضوع ، لما يحدث في ذات المتكلم من المقارنة بين الموضوعين ، وهذا الحد يجمع المجاز «المرسل» والاستعارة ، ذلك أن كليهما ابتعاد عن الموضوع الأصلي للكلام إلى موضوع آخر .

بيد أن هذا التعريف على مافيه من عموم ، يبين موقف الأصوليين من المجاز ، وهو القائم على وجود معنى حقيقي ، وآخر مجازي للكلام ، وهذا ماشار إليه السيوطي حين فسر ماجاء في الحدّ، فأكد فكرة وجود الحقيقة مقدمة على المجاز ، «فإن المجاز لايعقل إلا إذا كانت الحقيقة موجودة » [٢٤٤] .

لكن قول السيوطي في هذا الأمر ليس القول الفصل ، فهو واحد من اتجاهين ، أمّا الاتجاه الثاني فيرى أن المجاز ليس في حاجة إلى حقيقة ، فقد اشترط من أخذ بالفصل بين الحقيقة والمجاز استعمال اللفظ في الموضوع له ولو مرة ، وذهب آخرون إلى أنه لايستلزم ذلك ، وكانت حجتهم في هذا كلمة «الرحمن» ، فهو مجاز لغة أو عُرفاً ولاحقيقة ، لأنه لايطلق إلا على الله تعالى ، ولايتحقق معناه الحقيقي ، فإنه ذو الرحمة ، والرحمة رقة القلب ،

ولاقلب له سبحانه ، ورأوا أنه إن أطلق على غير ا لله تعالى فإنه يكون تعنتاً [٢٤٥] .

وأدى إلى هذا الخلاف استقرارهم على أن المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ماوضع له ، ورأى بعضهم أن اللفظ يجوز أن يستعمل في غير ماوضع له ، ولايستعمل فيما وضع له أصلاً ، وقد كان رأي من أخذ بملازمة الحقيقة للمجاز يقوم على ضرورة الملازمة ، وإلا كان الوضع عبثاً ، وهو محال ، وأقاموا ذلك على قاعدة الاستعمال ، لأن اللفظ لايفيد مالم يستعمل ، وفائدة الوضع إنما هي إعادة المعاني المركبة ، وإذا لم يستعمل لم يقع في التركيب ، فانتفت فائدته [٢٤٦] .

وقامت فكرة المجاز لدى القائلين به منهم على قاعدة العلاقة ، ورأوا أنه لابدّ من العلاقة في كل مجاز فيما بينه وبين الحقيقة ، «والعلاقة هي اتصال للمعنى المستعمل فيه بالموضوع له » [٢٤٧] .

وميزوا بين أنواع العلاقات ، فجعلوها في قسمين كبيرين ، هما : «العلاقة باعتبار الصورة»، كما في المجاز «المرسل» ، و «العلاقة باعتبار المعنى » ، كما في الاستعارة .

وتتميز الاستعارة في أن العلاقة فيها بين المعنى المستعمل فيه اللفظ ، والمعنى الموضوع له علاقة مشابهة ، وتعني هذه العلاقة الاشتراك في معنى مطلقا ، ولكن بشرط أن تكون ظاهرة الثبوت لمحله والانتفاء عن غيره [٢٤٨] . وهنا يجب النظر في دلالة الاسم المستعار على معان متعددة ، والأخذ بالدلالة التي تثبت عند الناس ، ويتدخل في ذلك العرف الاجتماعيُ اللغوي ، فيعين المعنى المقصود.

فكلمة الأسد تدل على معان مختلفة كالشجاعة ، والأبخر ، وحين نصف رجلاً بأنه أسد ، فإننا ننتقي الدلالة المشهورة بين الناس ، وهي الشجاعة دون الأبخر .

وفسروا «الاشتراك» في علاقة المشابهة بأنه اشتراك في الكيف، ولذلك يدرج تحت مفهوم العلاقة مايسمى «المشاكلة الكلامية» [٢٤٩] ، ويعني ذلك «اطلاق اسم على مسمى يشاكله بطريقة ما لأدنى تعلق ، كأن تطلق كلمة الإنسان على الصورة المنقوشة ، وتتسع هذه المشاكلة لتضم المطابقة والمناسبة والتضاد المنزل منزلة التناسب لتهكم ، نحو : «فبشّرهم بعذاب أليم» [٢٥٠].

والمقارنة بين ماجاء به الأصوليون ، وما مرّ بنا من مفهوم المجاز لدى الجاحظ وابن قتيبة يحملنا على الاعتقاد بتقارب المفهومين من حيث توسيع دلالة اللفظ ليدل على معان كثيرة ، وأما عمل المتكلم فهو اختيار المعنى من الدلالات التي تتبادر إلى الذهن ، ويقوم هذا الاختيار على قواعد الدلالة التي ارتضاها المجتمع اللغوي، مما يصل هذه المسألة بموضوع آخر هو «لازمنية المجاز» .

أمّا اتصال معنى اللفظ المستعمل فيه بالموضوع له اتصالا «باعتبار الصورة» وهو المجاز المرسل ، فيكون أمّا في اللفظ ، وذلك في المجاز «بالزيادة والنقصان» ، وفي «المشاكلة البديعية » ، وهي الصحبة الحقيقية أو التقديرية [٢٥١] ، وقد اعترض بعضهم على جعل «الصحبة» نوعاً من العلاقة ، ذلك أن المصاحبة في الذكر تمكن في كل لفظين ، فيجوز استعمال أحدهما في معنى الآخر ، لذلك فهذه المصاحبة غير معدودة في تعداد أنواع العلاقات ، ومما يمنع جعلها من العلاقات المأخوذ بها أنها ترد بعد الاستعمال ، والعلاقة يجب تحققها قبله [٢٥٢] .

ورأى بعضهم أن «المصاحبة» ليست علاقة في الذكر ، بل هي مجاورة في الخيال ، وذهب آخرون إلى أنها «التشبيه الادعائي»، ولكن اشترطوا لذلك وجود الحقيقة قبل المجاز ، فيذكر اللفظ بمعناه المجازي بعد ذكره بمعناه الحقيقي ، كقول الشاعر :

قالوا اقترح شيئاً نُجِدْ لك طبخه قلت : اطبخوا لي جبّةً وقميصا

فلايجوز ابتداء القول : اطبخوا لي جبة وقميصاً ، بل يجب ذكر الحقيقة أولاً ومن ثم إيراد المجاز (٢٥٦) .

وأضافوا إلى هذه العلاقة علاقات أخرى عديدة ، واختلف في عددها ، فقد أعادوا هذه العلاقات إلى كليات وفق توسيع دلالة اللفظ ، وحين تتسع الدلالة فإن المعنى الحقيقي والمعنى المجازي يتصلان ، فيقع السبب موقع المسبب (٢٥٧)، وقد يقع المسبب محله(٢٥٨) ، وقد يطلق اسم الكل على الجزء (٢٥٩) ، وقد يطلق اسم الجزء على الكل (٢٦٠)، وقد يطلق اسم الملزوم على اللازم (٢٦١) ، ومن العلاقات العموم ، الخصوص ، الحالية ، المحلية ، المجاورة، الكون فيه ، الأول إليه (٢٦٢) ،.... الخ ، وقد اختلف في عدد هذه العلاقات ، فجعلها بعضهم خمساً وعشرين ، وجعلهم آخرون اثنتا عشرة وعدّها آخرون خمساً ، وقيل : هي أربع ، وحصروها في اثنتين ، وهما : المشابهة والمجاورة ، وهذا مايؤدي إلى «الاستعارة» و «المجاو المرسل» (٢٦٣) .

إن القواعد الدقيقة التي وضعها علماء أصول الفقه لاستنباط الأحكام كانت مدار عملهم فيما بحثوه من قضايا اللغة والدلالة، ولم يكونوا يلتفتون إلا إلى الدقة في استنباط هذه الأحكام ، ولذلك لم يعبؤوا كثيراً بدراسة الاستعارة ومواضعها وأنواعها ، وإنما كان وكدهم معرفة الدلالة للوصول إلى المعنى ، وجاءت مقاييسهم للمجاز مضبوطة ، فيها الكثير من القواعد ، والقليل من التحليل اللغوي للنص ، وقد نقلوا بقواعدهم هذه دراسة اللغة بصورة عامة، ودراسة المجاز بوجه خاصّ إلى المعايير والقواعد ، وأرسوا دعائم

النظر إلى المعيار قبل النظر إلى النص ، وإن كانت المعايير مستنبطة من النصوص ، إلا أن القواعد أضحت مجردة عن النص ، وصارت تقدّم على النظر فيه ، ولم يبق هناك استقراء جديد للنصوص ، لأن القواعد المضبوطة صارت تتحكم في هذا الاستقراء ، والحقيقة أنّ هذا يصحّ في مجالات الدراسات الأصولية ، لكنه لايتفق والدراسات اللغوية ، لأن هذه الداسات تبتغي من الدارس ألا يحكم القاعدة في النص بقدر مايجعل النص حيا يؤدي لدراسه مافيه من معايير وقواعد.

قواعد المجاز :

ظلت قواعد المجاز في كتب اللغة والنحو والتفسير والأدب ملاحظات وإشارات إلى أن أضحت واضحة الملامح ، لها صيغتها النهائية ، وقد أسهم في وضع هذه الصيغة بلاغيون ونقاد وفلاسفة عديدون ، مستفيدين مما وصل إلى أيديهم من دراسات عديدة ، وجهود كبيرة ، قام بها علماء اللغة وغيرهم على مر العصور .

وقد استطاع الفلاسفة أن يصوغوا فكرة المجاز ، وأن يبينوا ماكان البلاغيون القدامي قد وصلوا إليه ، من أن هناك مستويين في الكلام ، أحدهما : الكلام العادي الذي يجري به الخطاب بين الناس ، والثاني ، المستوى الأدبي [٢٦٤] , وحاول الفارابي أن يبيّن لنا طبيعة الانتقال من مستوى الخطاب العادي إلى مستوى الخطاب الأدبي من خلال تصوره لنشأة اللغة وتطورها ، فقسم تاريخ اللغة إلى أطوار ، وأولها «استقرار الألفاظ على المعاني » : وبه صارت الألفاظ علامات للمعاني ، وفيه انقسمت الألفاظ أنواعاً «فصارت واحد واحد لواحد ، وكثير لواحد ، أو واحد لكثير ، وصارت راتبة على المعاني التي جعلت دالة على ذواتها » [٢٦٥].

وقد جعل الفارابي بذلك اللفظ الذي يدل على معنى واحد ، والألفاظ المشتركة ، والمترادفة في طور النشأة الأول ، وألغى بفكرته هذه مشكلات الترادف والاشتراك ، وكأنه لايريد البحث في طبيعة نشأتها (٢٦٦) .

أمّا الطور الثاني فهو طور النسخ والتجوّز في العبارة بالألفاظ «فعبر بالمعنى بغير اسمه الذي جعل أولا ، وجعل الاسم الذي كان لمعنى راتباً له ، دالا على ذاته ، عبارة عن شيء آخر متى كان له به تعلق ، ولو كان يسيراً ، أمّا لشبه بعيد وإما لغير ذلك ، من غير أن يجعل للثاني دالاً على ذاته ، فيحدث حينئذ الاستعارات والمجازات والتجرد بلفظ معنى ما عن التصريح بلفظ المعنى الذي يتلوه متى كان الثاني يفهم من الأول إذا كان سبيلها أن تقرن بالمعاني الأول متى كانت تفهم الأخيرة من فهم الأولى » (٢٦٧) .

فصارت الألفاظ تتسع ، وتعبر عن مدلالوت غير التي وضعت علامات لها ، وذلك دون أن تفقد دلالاتها الأولى ، وهي الفكرة التي ألحّ عليها الجاحظ ، وابن قتيبة ، وجعلاها مدار النهج الذي صاغا به فكرة المجاز .

وقد كان هذا التحول من اللغة العلامية إلى اللغة المجازية في حقيقته انتقالا إلى اللغة الأدبية ،وهي اللغة التي تقوم على الاستعارة والكناية والتمثيل ، فجرى بذلك التوسع في العبارة «بتكثير الألفاظ وتبديل بعضها ببعض وترتيبها وتحسينها ، فيبتدئ حين ذلك في أن تحدث الخطبية أولاً ثم الشعرية قليلاً » (٢٦٨) .

وقد أصبح الشعر يعني الأسلوب المجازي ، وهذا الفهم لايختص به الفارابي ، وإنما كان جزءاً من تفكير الفلاسفة المسلمين الذين ذهبوا إلى أن القول الشعري هو قول مغيّر ، ويعني ذلك «أنه

إذا غيّر القول الحقيقي سمّي شعراً أو قولاً شعرياً ، ووجد له فعل الشعر» [٢٦٩] .

ويظهر ذلك القاعدة الأساسية التي قام عليها تفكير البلاغيين أيضاً ، وهو وجود قول حقيقي وهو الخطاب العادي ، وقول شعري ، وهو القول المغير بدخول المجاز إليه ، وهذا ما حمل البلاغيين على أن يجعلوا من ثنائية الحقيقة والمجاز أساس بحثهم في المجاز ، فاشتهر على ألسنتهم ضرورة وجود الحقيقة قاعدة يستند إليها المجاز ، وأنه لابدّ لكل مجاز من حقيقة [٢٧٠] .

وفكرة القول المغير من الحقيقة إلى المجاز كانت وراء فكرة أخرى هي «العدول» ، فقد عبّر البلاغيون عن هذا التغيير بهذا المصطلح ، وقد اتخذه الجرجاني قاعدة لبحثه البلاغي ، ورأى أن مما يرجع فيه الحسن إلى اللفظ دون النظم «الكناية والاستعارة والتمثيل الكائن على حد الاستعارة » ، وكذلك « كل ماكان فيه على الجملة مجاز واتساع وعدول باللفظ عن الظاهر ، فما من ضرب من هذه الضروب إلا وهو إذا وقع على الصواب وعلى ماينبغي ، أوجب الفضل والمزية» [٢٧١] .

وأما النظر في طبيعة المجاز فإن البلاغيين قد بحثوها بتفصيل واسع ، وقد اختلفت فيها وجهات نظرهم ، ولذلك لجؤوا إلى تعريف المجاز ليبينوا من خلال الحد نظرتهم إليه ، فرأى عبد القاهر الجرجاني أن المجاز «كل كلمة أريد بها غير ماوقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول ، وإن شئت قلت : كل كلمة جزت بها ماوقعت له في وضع الواضع إلى مالم توضع له من غير أن تستأنف فيها وضعاً لملاحظة بين ماتجوّز بها إليه وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها» [٢٧٢] .

ويفيد التعريف ان المبتدأ في هذا النوع من المجاز المفرد لا الجملة، لأن عبد القاهر قد ميّز بين المجاز الذي يقع في المفرد ، والمجاز الذي يقع في التركيب [٢٧٣] ، واستند في مجاز المفرد إلى مسألة الوضع ، وهو المعنى الأصلي للكلمة ، وبين أن دلالة المفردة دلالة مجازية قائمة على إرادة المتكلم ، فهي لاتدّل بوضعها على المجاز ، وشرط ذلك ألا يكون المجاز قائماً على نسخ المعنى الوضعي لإحلال المعنى المجازي محله ، فاللفظة بقيت على دلالتها الوضعية ، ويتم المجاز حين تكون هناك ملاحظة بين معنييها الحقيقي والمجازي ، ومصطلح الملاحظة هذا غامض ، لذلك يشرحه عبد القاهر بأن الكلمة المجازية «تستند في الجملة إلى غير هذا الذي تريده بها الآن»[٢٧٤] ، لكن هذا بالاستناد لايكون ظاهراً في جميع الأحوال ، فهو يقوى ويضعف . ويعني هذا الاستناد أن المعنى المقصود من الكلمة في السياق يلاحظ دون أن يكون بيّناً ، وكأن الكلمة تشف عن المقصود منها ، وهذا معيار التمييز بين أنواع الاستعارة نفسها[٢٧٥] ، فوضع عبد القاهر في تعريفه تصوره لفكرة المجاز ، ولم يميز فيه بين الاستعارة والمجاز «المرسل» ، ولكن التمييز بينهما يقع في مستتبعات التعريف ، وفي مدى قدرة الكلمة المجازية على أن تشف عن المعنى المقصود .

وقد أوضح الجرجاني فكرته في تحليله لمثالين : أحدهما الاستعارة ، والآخر للمجاز المرسل . فأما الاستعارة فإنه رأى أنك إذا قلت : «رأيت أسداً» ، وأنت تريد «رجلاً شبيهاً بالأسد»، «لم يشتبه عليك الأمر في حاجة الثاني إلى الأول ، إذ لايتصور أن يقع الأسد للرجل على هذا المعنى الذي أردته على التشبيه على حد المبالغة وإيهام أن معنىً من الأسد حصل فيه إلا بعد أن تجعل كونه للسبع إزاء عينيك »[٢٧٦] . فمعنى الليث يستند بوضوح إلى معنى

«رجل» ، ولاتستطيع أن تجعل جزءاً من معاني كلمة الأسد تحصل في الرجل من غير أن يقع تداخل بين الرجل والأسد ، فيصبح الرجل اسما للسبع ، وتقوم الفكرة على مسألة الأصل والفرع ، فأصل الكلام «الرجل» وفرعه «الأسد» ، ولذلك لايمكن أن يكون في العقل تصور فرع من غير أن يستند إلى أصل [٢٧٧]. ويمكن تخيل المسألة على أنها تغير في الدلالة بالتدريج ، فأصل الكلام وحقيقته : رأيت رجلاً شجاعاً ، وفرعه وهو المجاز الاستعاري : رأيت أسداً ، وتتم الصلة بين المعاني بتحليل الدلالات ، فالرجل : ذكر ، قوي ، شجاع ، مهيب ، والأسد يتحلى بهذه الصفات أيضاً ، فارتبطت دلالة الشجاعة في كلمة الرجل بدلالة الشجاعة في الأسد ، وساغ لذلك أن تحل الكلمة التي تحمل هذه الدلالة محل الكلمة الأصلية ، وهي الرجل ، وهذا ماعناه الجرجاني بقوله : «لايتصور أن يقع الأسد للرجل على هذا المعنى الذي أردته على التشبيه ... إلا بعد أن تجعل كونه للسبع إزاء عينيك» .

وحدّ هذا النوع من الاستعارة ، فجعلها تقع في الأسم على أن ينقل «عن مسماه الأصلي إلى شيء آخر ثابت معلوم ، فتجربته عليه وتجعله متناولا له تناول الصفة مثلاً للموصوف ، وذلك قولك: رأيت أسداً ، وأنت تعني رجلاً شجاعاً ، ورنت لنا ظبية ، وأنت تعني امرأة ، وأبديت نورا ، تعني هدى وبيانا وحجة ، وماشاكل ذلك » [٢٧٨].

ويتصف هذا النوع من الاستعارة بالوضوح ، فالنقل فيه يتم من المسمى الأصلي إلى شيء آخر معروف ، «أن معك في هذا ذاتا ينص عليها ، وترى مكانها في النفس إذا لم تجد ذكرها في اللفظ»[٢٧٩] ، فهناك ذات الأسد ، وذات الرجل ، ويتم لقاء هاتين الذاتين في دلالة مشتركة ، وهي الشجاعة .

وقد سمى المتأخرون هذا النوع من الاستعارة «التحقيقية»[٢٨٠] أو «الحقيقية»[٢٨١]، وهذه القسمة تتأتي للاستعارة من حيث ذاتها (٢٨٢). وقيدت الاستعارة بالتحقيقية «لتحقق معناها حسا أو عقلا، أي التي تتناول أمراً معلوماً يمكن أن ينص عليه ويشار إليه إشارة حسية أوعقلية .. أما الحسي فقولك: «رأيت أسداً»، وأنت تريد رجلاً شجاعاً ... وأما العقلي، فكقولك: أبديت نوراً، وأنت تريد حجة »[٢٨٣].

أمّا النوع الثاني من الاستعارة، فقد حدّه عبد القاهر الجرجاني فوضع تصوراً له، ويقوم على «أن يؤخذ الاسم عن حقيقته، ويوضع موضعاً لايبين فيه شيء يشار إليه، فيقال هذا هو المراد بالاسم، والذي استعير له، وجعل خليفة لاسمه الأصلي، ونائبا منابه«[٢٨٤]، ومثّل له بقول لبيد:

وغداة ريح قد كشفت وقرّة إذ أصبحت بيد الشمال زمامها

ورأى أن هذا النوع من الاستعارة ليس فيها مشار إليه كما في النوع الأول «يمكن أن تجري اليد عليه كإجراء الأسد والسيف على الرجل في قولك: انبرى لي أسد يزأر، وسللت سيفا على العدو لايفلّ .... »[٢٨٥]. ولكن يفهم من الكلام أنك «أردت أن تجعل الشمال كذي اليد من الأحياء »[٢٨٦]، ورأى المتأخرون أن هذه الاستعارة «خيالية»، ووصفوها بأنها «وهمية»، «فهي تستعير لفظاً دالاً على حقيقة خيالية تقدّرها في الوهم، ثم تردفها بذكر المستعار له، إيضاحاً وتعريفاً لحالها »[٢٨٧]، وسماها آخرون «تخييلية»[٢٨٨].

بيد أن الجرجاني كان معنياً في الاستعارة بأمر آخر غير

التقسيم والتبويب ، فهو إلى إيضاح مفهوم الاستعارة أكثر قربا منه إلى تبيان أقسامها ، ولذلك كان يعول على فهم طبيعتها ، مفرقاً بين أنواعها بطريقة التدريج من الضعف إلى القوة ، لأن الاستعارة تتميز أنواعها – في رأيه – بمعيار وضوح الأصل وعدم وضوحه حين تذكر الكلمة المستعارة ، فالذي يحملنا على انتقاء المعنى من فروع دلالات الأصل «أن يرى معنى الكلمة المستعارة موجوداً في المستعار له من حيث عموم جنسه على الحقيقة » (٢٨٩) ، ويظهر هذا أن الكلمة المستعارة تحمل دلالات كثيرة ، وبعض دلالاتها موجود في المستعار له،وكل جنس فيه مراتب في الفضيلة والنقص، ولذلك فإن الاستعارة تتم بأن تستعير «لفظ الأفضل لما هو دونه، ومثاله استعارة الطيران لغير ذي الجناح إذا أردت السرعة ..»(٢٩٠) .

وقد تكون الاستعارة وفق طريقة ثانية ، فربما كان الشبه بين المستعار له والمستعار «مأخوذا من صفة هي موجودة في كل واحد من المستعار له والمستعار منه على الحقيقة وذلك قولك : رايت شمساً ، تريد إنساناً يتهلل وجهه كالشمس» (٢٩١) . والمعول في هذه الاستعارات على قضية الجنس ، ذلك أن استعارة الجناح للفرس مثلا يجعل الاستعارة واقعة في جنس واحد ، أمّا استعارة الشمس لوجه الإنسان فقد وقعت بين جنسين مختلفين» (٢٩٢) .

أمّا الصميم الخالص من الاستعارة فهو الذي يكون الشبه فيه مأخوذاً من الصور العقلية ، كقوله تعالى : ﴿اتبعوا النور الذي أنزل معه﴾ (٢٩٣) ، «فأنت لاتشك في أنه ليس بين النور والحجة مابين طيران الطائر وجري الفرس من الاشتراك في عموم الجنس ، لأن النور صفة من صفات الأجسام محسوسة والحجة كلام » (٢٩٤) . تلك صورة الاستعارة من حيث ذاتها ، وقد تجلت فيها مقدرة عبد القاهر على استجلاء طبيعة الدلالة في الاستعارة على أنها اتساع في

المعنى ، فهو يجعل الكلمة المستعارة فرعا من فروع الأصل ، وهي الطريقة التي أسست عليها الاستعارة عند المتقدمين .

النقل والاستعارة:

استقر في الأذهان أن الاستعارة نوع من النقل ، ولكن الاختلاف في هذا الأمر مرده إلى طبيعة النقل الذي جرى في الاستعارة ، وتعد هذه المسألة هامة جداً ، لأنها تبين طبيعة النظر إلى الاستعارة.

ومن الواجب في هذا المقام التفريق بين فكرتين تتعلقان بالاستعارة ، قد تشتبهان وتتداخلان ، وهما مسألتا «النقل» و «الاستبدال» ، ويرجع هذا الاشتباه في التمييز بين الفكرتين إلى مافهم من كلام أرسطو على الاستعارة ، فقد حدها على أنها : «نقل اسم شيء إلى شيء آخر»[٢٩٥] ، ويمكن أن تعني كلمة (نقل) في تعريف أرسطو السابق (الاستبدال Subtitution)،أي استبدال لفظ بلفظ ، وقد تعني كذلك نقل المعنى من تعبير إلى آخر[٢٩٥مكرر].

ويعني هذا أننا أمام ثلاث أفكار تعبر عن طبيعة الاستعارة ، هي «نقل اللفظ» من معنى إلى معنى ؛ و «نقل المعنى» من لفظ إلى لفظ ، و«الاستبدال » ، وكل من هذه الدلالات تفترق عن الأخرى ، لأن كل واحدة منها لها اتجاهها وقواعدها .

وقد سادت هذه الدلالات في تراثنا ، فقد ذهب علماؤنا إلى أن الاستعارة تقوم على «نقل اللفظ» من دلالة إلى أخرى ، ولعل أول من تحدث بذلك الرمّاني النحوي «- ٣٨٦ هـ» ، وقد عرف الاستعارة بأنها «تعليق العبارة على غير ماوضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة »[٢٩٦] ، وميزّ وفق ذلك بين الاستعارة

والتشبيه بأن الاستعارة لابد لها من مستعار ، ومستعار له ، ومستعار منه ، وتتم الاستعارة بنقل اللفظ «فاللفظ المستعار قد نقل عن أصل إلى فرع للبيان» (٢٩٧)، ويجري الأمر على الجمع بين شيئين بمعنى مشترك ، فيكسب أحدهما الآخر بياناً ، وهذا مايكون عليه التشبيه ، لكن الاستعارة تتم بنقل اللفظ ، أمّا التشبيه فيتم الجمع فيه بين المعنيين بالأداة (٢٩٨) .

أمّا الطريقة الثانية في النقل ، فهي نقل المعنى لا اللفظ ، وقد عبّر عنه عبد القاهر الجرجاني ، حيث ذكر أن موضوع الاستعارة «على أن تثبت بها معنى لايعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ ، ولكنه يعرفه من معنى اللفظ » (٢٩٩) ، ونعرف ذلك من المثال المشهور «رأيت أسداً» ، فأنت هنا تثبت للرجل ما يتصف به الأسد من بطش وإقدام وجرأة وشجاعة ، وأن الخوف لايخامره ، والسامع في حقيقة الأمر لايعقل هذا من اللفظ ، وإنما يعقله من المعنى ، «وهو أنه يعلم أنه لامعنى لجعله أسدا مع العلم بأنه «رجل» ، إلا أنك أردت أنه بلغ من شدة مشابهته للأسد ومساواته إياه مبلغاً يتوهم معه أنه أسد بالحقيقة » (٣٠٠) .

فكان المعمول ههنا على نقل المعنى لانقل اللفظ ، لأن الاستعارة تقع في المعنى ، فيعار المعنى أولا ثم يعار اللفظ ، وهذا معيار التفريق بين المجاز «المرسل» الذي تكون العلاقة فيه سببية مثل تسمية «المطر» سماء ، و«النبت» غيثاً ، و «المزادة» راوية ، وبين الاستعارة ، لأن هذا نقل اللفظ عما وضع له في اللغة إلى المعنى المجازي (٣٠١).

وهناك نوع من الاستعارة ، وهو الاستعارة «التخييلية » ، وهو نوع لايصح فيه حديث النقل ، لأنها «تقوم على إضمار

التشبيه في النفس ، فلا يصرّح بشيء من أركانه ، ويدل عليه بأن يثبت للمشبه أمر مختصّ بالمشبه به من غير أن يكون هناك أمر ثابت حساً أو عقلاً أجري عليه ذلك الأمر ».[٣٠٢] ، كقول الشاعر :

وغداة ريح قد كشفت وقِرّةٍ　　إذْ أصبحت بيد الشمال زمامها

ولاخلاف في أن «اليد» استعارة ، غير أننا لانستطيع الزعم أن لفظ «اليد» قد نقل عن شيء إلى شيء ، لأن المعنى ليس على أنه شبه شيئاً ، فيصح الزعم أنه نقل لفظ اليد إليه «وإنما المعنى على أنه أراد أن يثبت للشمال في تصريفها «الغداة» على طبيعتها ، شبه الإنسان قد أخذ الشيء بيده يقلبه ويصرفه كيف يريد ، فلما أثبت لها مثل فعل الإنسان باليد استعار لها اليد [٣٠٣].

ولما كان لايصح تقدير النقل في لفظ اليد فإنه كذلك لايصح أن تجعل الاستعارة من صفة اللفظ ، ولذلك قرر الجرجاني «أن الاستعارة إنما هي ادعاء معنى الاسم للشيء لانقل الاسم عن الشيء» [٣٠٤] .

أمّا الاستبدال في الاستعارة فإنه صورة مختلفة عن النقل ، ولعل أول من ذكر هذا النوع من الطرائق في الاستعارة الجاحظ ، حيث لاحظ أن الاستعارة تقوم على الاستبدال ، فحدّها بأنها «تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه » [٣٠٥]، ويدل على تميز الاستبدال عن «النقل» ماذكره الجرجاني من أن المعيار في الاستعارة ادعاء معنى الاسم للشيء لانقل الاسم عن الشيء ، ففكرة الجاحظ تقوم — كما لاحظنا — على توسيع الدلالة ، وحين تتسع دلالة اللفظ الأصلي يصح أن تحلّ كلمة محل أخرى ، وقد سوغ الجرجاني فكرة النقل في الاستعارة على أن يكون نقلا في المعنى ،

لأن الفكرة لاتقوم على التصرف في دلالات الألفاظ بنقلها ، وإنما تقوم على توسيع الدلالة .

فيتم بالاستعارة إيجاد صلة بين المعنيين ، وحين يصحّ ذلك يصح أن يحل اللفظ محل اللفظ لأنه يكون لائقاً بالشيء الذي استعيرت له المعاني ، ومناسباً لمعناه (٣٠٦) .

أمّا المجاز الذي يسمى «المرسل» ، وهو ماكانت العلاقة فيه قائمة على غير علاقة التشبيه وهو ماليس استعارة فقد بحثه عبد القاهر الجرجاني ، وبين طبيعته من خلال تحليل الأمثلة ، وجعل المجاز قائماً على مفهوم الاستناد الذي كان مدار تحليله للاستعارة ، ولكن الفرق بين استناد الاستعارة إلى المعنى الأصلي ، واستناد المجاز إليه أنه يقوى في الاستعارة ويضعف في المجاز ، وقد يظن ظان أنه لا استناد في المجاز بسبب ضعفه في بعض الأمثلة ، مما يحمله على أن يعتقد أن الكلمة قد استؤنف بها وضع جديد ، وأصبح لغة مفردة ، لأنهم قد يوقعون اللفظة على ماليس بينه وبين المعنى الحقيقي التباس واختصاص (٣٠٧) .

ومثال ذلك استعمال كلمة «اليد» في معنى «النعمة» تارة ، ومعنى «القوة» تارة أخرى ، فإن استعملت في معنى «النعمة» فإنها تقع في كلام يشار فيه إلى مصدر تلك النعمة وإلى المولى لها ، ولاتستعمل حيث تراد النعمة مجردة من إضافةٍ لها إلى المنعم أو تلويح به ، ويدل هذا على أن الكلمة لم ينسخ معناها الأصلي لأنه «محال أن تكون اليد اسماً للنعمة هكذا على الاطلاق ثم لاتقع موقع النعمة» (٣٠٨) .

وإذا استعملت هذه الكلمة في معنى «القوة» فإنها تكون بذلك أقرب إلى معناها الأصلي ، ذلك أن استعمالها بهذا المعنى

يأتي في سياق المثل الصريح ، كقولهم «فلان طويل اليد» ، ويراد به «فضل القوة» ، أو يأتي في سياق التلويح بالمثل ، كقوله تعالى : ﴿السموات مطويات بيمينه﴾ [٣٠٩] .

ولايصحّ إذا جاءت في سياق المثل الصريح أن يوضع معناها في مكانها ، فتجعل القدرة موضع اليد ، لأن هذا إحالة في الكلام ، وكذلك لوجاءت في سياق التلويح بالمثل ، ويتم تحليل هذا النوع من المجاز بتوسيع دلالة العبارة كلها ليصحّ توسيع دلالة اللفظة المجازية . من ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم : «المؤمنون تتكافأ دماؤهم ، ويسعى بذمتهم أدناهم ، وهم يَدٌ على من هم سواهم » ، فيكون المعنى : «هم عون على سواهم» ، لكن «اليد» هنا ليست في معنى «العون» على الحقيقة [٣١٠] ، وإنما المعنى أن «مثلهم مع كثرتهم في وجوب الاتفاق بينهم مثل اليد الواحدة ، فكما لايتصور أن يخذل بعض أجزاء اليد بعضاً ، وأن تختلف بها الجهة في التصرف ، كذلك سبيل المسلمين في تعاضده على المشركين ، لأن كلمة التوحيد جامعة لهم ، فلذلك كانوا كنفس واحدة » [٣١١] ، وهذا لايمكن أن تؤديه كلمة «اليد» وحدها منفردة ، فيظن أنها نقلت من معنى إلى معنى على حد وضع الاسم أو استئناف وضعه [٣١٢]، ولذلك كان لابد من التأول في العبارة لتصح الدلالة على سبيل المثل والتشبيه [٣١٣] .

فأقام الجرجاني – وفق هذا التصور – المجاز على التوسع في الدلالة ، لا على النقل من معنى إلى معنى ، فالكلمة باقية على معناها الأصلي ، لكن الدلالة توسعت ، واحتجنا لفهم معناها إلى وضعها في سياق التمثيل .

وهذا ماذهب إليه ابن الأثير حيث عوّل في تقسيم المجاز على

فكرة التوسع مدخلا التشبيه في المجاز ، فذكر «أن المجاز ينقسم قسمين: توسع في الكلام ، وتشبيه ، والتشبيه ضربان : تشبيه تام ، وتشبيه محذوف ، فالتشبيه التام : أن يذكر المشبّه به ، والتشبيه المحذوف : أن يذكر المشبه دون المشبه به ، ويسمى استعارة»(٣١٤)، وقد فسر ابن حمزة العلوي مسألة المجاز – وفق هذا التصور – فجعله بكل فروعه يؤول إلى مسألة التوسع (٣١٥) .

المجاز العقلي :

احتفل عبد القاهر الجرجاني بالمجاز العقلي احتفالاً ، وصرف من أجله صفحات عديدة ، دلّت على قدرته العقلية على تشقيق المعاني والإفادة مما حصله من علوم اللغة ، وقامت فكرة هذا المجاز لديه على مسألة التمييز بين الحقيقة والمجاز ، بيد أن هذا النوع من المجاز يقع في الجملة ، ولايقع في المفردات . ومهد لهذا لمجاز بأصول تتعلق بدلالة الجملة ، وتتساند هذه الأصول إلى مسألة «الإثبات والنفي» ، وهي المسألة التي جعلت الفائدة تقع في الجملة ولاتقع في المفردات .

ويعلل جعل مدار الأمر في هذا المجاز على الاثبات والنفي بأنّ أوّل معاني الكلام ، وهو الإخبار ينقسم إلى هذين الحكمين ،ويقتضي الإثبات أو النفي مثبتاً ومثبتاً له ، أو منفياً ومنفياً عنه ، كقولنا ضرب زيد ، أو زيد ضارب ، ففي المثالين أثبتنا الضرب فعلاً أو وصفاً (٣١٦) . ويتمّ الإثبات بطريقتين مختلفتين – كما لاحظنا – «ومعنى ذلك أنك تثبت الشيء للشيء مرة من جهة أخرى من جهة غير تلك الأولى ، وتفسيره أنك تقول : ضرب زيد، فتثبت الضرب فعلاً لزيد ، وتقول : مرض زيد ، فتثبت

المرض وصفاً له»[٣١٧] ، وعكس ذلك شأن النفي ، كقولنا : ماضرب زيد ، وما مرض .

ويعني هذا كله البحث في الجملة من حيث إفادة الحكم فيها. ولذلك يمكن الفصل بين الحقيقة والمجاز في الجملة من خلال مسألتين ، ((إحداهما : أن تنظر إلى ماوقع بها من الإثبات ، أهو في حقه وموضعه ، أم قد زال عن الموضع الذي ينبغي أن يكون فيه؟ والثانية : أن تنظر إلى المعنى المثبت ، أعني ماوقع عليه الأثبات ، كالحياة في قولك:«أحيا الله زيداً»، والشيب في قولك : أشاب الله رأسي» ، أثابت هو على الحقيقة ، أم قد عُدل به عنها ؟)) [٣١٨] .

ولذلك يجوز الحكم على الجملة بأنها مجاز عندما يكون الشيء الذي أثبت له الفعل «مما لايدعي أحد من المحققين والمبطلين أنه مما يصح أن يكون له تأثير في وجود المعنى الذي أثبت له وذلك نحو قول الرجل : محبتك جاءت بي إليك .. أو أنه يكون قد علم من اعتقاد المتكلم أن لايثبت الفعل إلا للقادر ، وأنه ممن لايعتقد الاعتقادات الفاسدة ، كنحو ماقاله المشركون وظنوه من ثبوت الهلاك فعلاً للدهر» [٣١٩] ، فالحكم المستفاد من الجملة يكون بإسناد الفعل إلى فاعله الحقيقي ، أو إلى غير فاعله الحقيقي ، وهذا تصور لدلالة الجملة دون دلالة المفردات ، لأن المفردات لاتأتي لتحكم بحكم أو لتثبت أو تنفي ، ولذلك فإنّ النظر إلى الاثبات في الجملة متلقى من العقل [٣٢٠] . وقد صور الجرجاني بهذه الأفكار مسألة عالجها من سبقه بوجه من الأوجه ، لكنهم لم يضعوا لها نظرية شاملة ، وقد استطاع الجرجاني أن يضع القواعد لهذا النوع من المجاز .

القرينة والعلاقات :

احتلت القرينة في قواعد المجاز مكانة هامة ، ذلك أن التفريق

بين الحقيقة والمجاز قائم في الأساس على مسألة القرائن ، فالقرينة هي التي تحمل على فهم الكلام على أنه يراد به غير ظاهره (٣٢١)، ولذلك وضعوا للاستعارة شرط القرينة التي تجعل السامع قادراً على فهمها بوضوح ، وقسموها أقساماً ، فمنها مايكوّن معنى واحداً ، كقولك : رأيت أسداً يرمي ، ومنها مايكون أكثر من معنى ، كقول بعض العرب :

فإن تعافوا العدلَ والإيمانا فإنّ في إيماننا نيرانا

أي سيوفاً تلمع كأنها شعل النيران . ومنها مايكون معاني مربوطة بعضها ببعض ، كقول البحتري :

وصاعقة من نصله تنكفي بها على أروسِ الأقران خمس سحائب

وعنى بـ «خمس سحائب» : أنامل الممدوح (٣٢٢) .

وكذلك وضعت للمجاز «المرسل» قرائن تحدد مفهومه ، وهي قرائن لفظية ، كالفاء في قوله تعالى ﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ با لله﴾ (٣٢٣) ، وقد استعملت قرأت مكان أردت القراءة لكون القراءة مسببة عن إرادتها استعمالاً مجازياً بقرينة الفاء في فاستعذ ، والسنة المستفيضة بتقديم الاستعاذة (٣٢٤) .

ولاحظ البلاغيون العلاقات بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي، فأشار الجرجاني إلى العلاقة ، وبيّن بعض أنواعها ، فنص على العلاقة السببية والجزئية وعلاقةماكان (٣٢٥) والمحلية (٣٢٦) ، ولكن البلاغيين المتأخرين فرعوا على قضية العلاقة ، وجعلوها جزءاً من مسألة المجاز ، فبين السكاكي أن معنى المجاز «أن تعدّي الكلمة عن مفهومها الأصلي بمعونة القرينة إلى غيره لملاحظة بينهما ونوع تعلق» (٣٢٧) . وساق عددا من العلاقات التي تصورها (٣٢٨)، معتمداً على ما أشار إليه الجرجاني .

وقد تحولت مسألة المجاز وفق هذا الاتجاه إلى تفريعات وقواعد، فلم يبق الأخذ بالنص وكد الدارسين بقدر ماكانت مسألة التفريغ والحدود أساس عملهم ، ولما صارت البلاغة قواعد وابتعدت عن النصّ احتاجت إلى من يطبق القواعد على النصوص ، ولكن البلاغة عند المتأخرين تحولت إلى قيد ثقيل همّ دارسها البحث عن جزئيات في النصّ تؤيد القاعدة وتنصرها ، ولم يبق مهتماً في البحث داخله عن العلاقات الحقيقية بين الألفاظ والنظر إلى اللغة على أنها حيّة توحي ألفاظها بدلالاتها داخل السياق ، فحددت الدلالات بالعلاقات ، ولم يبق في وسع صانع النص أن يخرج عما وضع له .

ولقائل أن يقول : إن هذه القواعد في بلاغة المتأخرين تقعيد وتفريغ على ماصنعة السابقون .. ولكننا نجد أن السابقين لم يكونوا يعتمدون القاعدة بقدر اعتمادهم على المنهج الذي ارتضوه ، وهو منهج التحليل ، وفهم المفردات داخل سياقها الذي بين أيديهم ، وهذا المنهج كان يفسر كثيراً من الظواهر المستجدة في النصوص ، ولذلك فإنهم كانوا يطورون في منهج البحث وفق مايمتلكون من ثقافة ومن قدرة ، ولم يكن همهم وضع القاعدة أو تلخيصها أو شرحها بمعزل عن النص ، إلى أن صارت معايير البلاغة أقرب إلى معايير الأصوليين منها إلى معايير التحليل النصي .

هوامش الفصل الخامس :

(١) - النصوص كلها مأخوذة من مادة (عق) من معجم العين ١| ٧٠ .
(٢) - نفسه ١|٧١ .
(٣) - البيان والتبيين ١| ١٦٢ .
(٤) الكتاب ١| ٢٥ - ٢٩ .
(٥) - الحيوان ١| ١٨٠ .
(٦) - تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ٨٦ - ٩٧ .
(٧) - الكتاب ٣| ٤٧ - ٤٨ ، والآيات على التسلسل : الأنبياء ٣٣ ، يوسف ٤ ، النمل ١٨ .
(٨) - سورة الروم ٥١ .
(٩) - الإشارة إلى الإيجاز ، ص ٢٦ .
(١٠) - نفسه.
(١١) - حاشية حسن العطار ، ص ٣٠ - ٣١ .
(١٢) - المجاز في اللغة والقرآن الكريم ٢ | ١٠٥٧ .
(١٣) - الكتاب ١|٢٥ .
(١٤) - نفسه ١|٢٦ .
(١٥) - المجاز في اللغة والقرآن الكريم ١ |٨ .
(١٦) - شروح التلخيص ٤|٣٥٧ - ٣٥٨ .
(١٧) - الإحكام لابن حزم ١|٣٥٢ ،والبرهان ٢ |٢٥٥ .
(١٨) - نفسه .
(١٩) - يوسف ٨٢ .
(٢٠) الكتاب ١| ٢١٢ .

(٢١) سبأ ٣٣ .
(٢٢) – المجاز في اللغة والقرآن الكريم ١| ١٠ .
(٢٣) – نفسه .
(٢٤) – الكتاب ١| ١٧٦.
(٢٥) – المجاز في اللغة والقرآن الكريم ١|١٠ .
(٢٦) – الكتاب ١| ٢١٣ . .
(٢٧) – نفسه ١|٢٣٦– ٢٣٧ .
(٢٨) – دلائل الاعجاز ، ص ٣٠٠ – ٣٠١ .
(٢٩) – البقرة ١٦ .
(٣٠) – معاني القرآن ١|١٤ .
(٣١) – محمد ٢١ .
(٣٢) – معاني القرآن ١|١٤.
(٣٣) – نفسه ١٥.
(٣٤) – نفسه .
(٣٥) – المطول للسعد ٣٢١ .
(٣٦) – معاني القرآن ٢| ١٥ .
(٣٧) – هود ٤٣ .
(٣٨) – معاني القرآن ٢| ١٥.
(٣٩) – الطارق ٦.
(٤٠) – القارعة ٧ .
(٤١) – معاني القرآن ٢| ١٥ – ١٦ .
(٤٢) – علوم البلاغة ، مصطفى المراغي ، ص ٢٣٢ .
(٤٣) – البرهان للزركشي ٢|٢٥٨ .
(٤٤) – نفسه .
(٤٥) – معاني القرآن ٢| ١٦.
(٤٦) – البرهان للزركشي ٢ | ٢٥٨ .

(٤٧) – معاني القرآن ٢| ٧٣ ، و٢|١٧٠، و٢|٣٦٣، و٣|٩٥ .
(٤٨) – آل عمران ١١٣ .
(٤٩) – معاني القرآن ٢| ٢٣١.
(٥٠) – إرشادالفحول ، ص ٢٣ ، والبرهان ٢ | ٢٦٣ .
(٥١) – المجاز في اللغة والقرآن الكريم ١/ ٣١ .
(٥٢) – البقرة ١٩٣ .
(٥٣) – معاني القرآن ١/١١٦ – ١١٧ .
(٥٤) – معاني القرآن ١/١١٦ – ١١٧ .
(٥٥) – معاني القرآن ١/١١٦ – ١١٧ .
(٥٦) – معاني القرآن ١| ١١٧ .
(٥٧) – يُعدّ هذا الفهم للاستعارة واحداً من تفسيرات الاستعارة التي ذهب إليها المعاصرون ، وينصّ على أن الاستعارة تشير إلى معالجة خاصة لمجموعه لغوية يتم بموجبها حملها على معنى آخر أو تحويلها إليه ، فيتكلم بالمعنى الثاني كما يتكلم بالمعنى الأول .
(٥٨) انظر : Metaphor , Terence Hawkes . P ; ١.
(٥٩) – التفكير البلاغي عند العرب ، تأليف : حمادي صمود ، ص ١٣٧.
(٦٠) – الحيوان ٧/٥٧ – ٥٨ ، والتفكير البلاغي عند العرب، ص ١٦٤ و١٧٥ .
(٦١) – النظريات اللسانية والبلاغية عند العرب ، د. محمد الصغير بناني ، ص ٦٣ .
(٦٢) – البيان والتبيين ١/٣٤٠ .
(٦٣) – البيان والتبيين ١/٧٨ ، والنظريات اللسانية والبلاغية عند العرب، ص ٦٥ .
(٦٤) – التفكير البلاغي عند العرب ، ص ١٨٢ .
(٦٥) – نفسه ص ١٨٣ .
(٦٦) – وهي : المتكلم ، والسامع ، والكلام .

٦) – التفكير البلاغي عند العرب ، ص ١٨٢ .

٦) – التفكير البلاغي عند العرب ، ص ١٨٣ – ١٨٤ .

٦) – التفكير البلاغي عند العرب ، ص ١٩٤ ، وانظر تفصيلات أوسع للفكرة في فصل «نظرية الكلام» في كتاب : النظريات اللسانية والبلاغية عند العرب ، د. محمد الصغير بناني ، ص ٦٨ وما بعدها .

٧) – ابراهيم ٤ .

٧٠) – البيان والتبيين ١/١١

٧١) – البيان والتبيين ١/٧٦ .

٧٢) – التفكير البلاغي عند العرب ، ص١٩٦ .

٧٤) – البيان والتبيين ١/٨٦ – ٨٧ .

٧٥) – البيان والتبيين ١/٦٧ – ٦٨ وأولاد العلّات : أولاد أب واحد من امهات مختلفات .

٧٦) – البيان والتبيين ١/ ٦٨ .

٧٧) – البيان والتبيين ١ / ٨٣ .

٧٨) – البيان والتبيين .

٧٩) – النظريات اللسانية والبلاغية عند العرب ، ص ١٦٣ .

٨٠) – البيان والتبيين ١/١٣٥ – ١٣٨ .

٨١) – البيان والتبيين ١ /١٨ .

٨٢) – البيان والتبيين ١/٢٠ .

٨٣) – نفسه.

٨٤) – البيان والتبيين ١/٢– ٢١ .

٨٥) – البيان والتبيين ١/١٤ .

٨٦) – البيان والتبيين ١/٣٤.

٨٧) – البيان والتبيين ١/٣٧ .

٨٨) – البيان والتبيين ١/٣٧ .

٨٩) – البيان والتبيين ١/٣٩ .

(٩٠) – البيان والتبيين ١| ٤٠ .

(٩١) – البيان والتبيين ١|٤٤ .

(٩٢) – البيان والتبيين ١|٤٤ .

(٩٣) – البيان والتبيين ١|١٠٦ .

(٩٤) – البيان والتبيين ١ | ١٠٦.

(٩٥) – البيان والتبيين ١| ١٠٧ .

(٩٦) – البيان والتبيين ١| ٤٤ .

(٩٧) – البيان والتبيين ١| ١١ – ١٢ .

(٩٨) – نعني بالوجهة المبدئية: الصورة العامة ، ذلك أن الاعتماد على الطاقة التصريحية ليس أمراً مطرداً يلتزمه للتكلم في كل الأحوال ، فلكل مقام مقال . التفكير البلاغي عن العرب ، ص ٢٧٧ .

(٩٩) – المرجع السابق .

(١٠٠) – البيان والتبيين ١|٨٣ .

(١٠١) – التفكير البلاغي عند العرب ، ص ٢٧٧

(١٠٢) – البيان والتبيين ١|١٣٦ .

(١٠٣) – البيان والتبيين ١|١٠٦ .

(١٠٤) – البيان والتبيين ١|١٠٧ .

(١٠٥) – نفسه ١|١١١ .

(١٠٦) – البيان والتبيين ، وانظر كذلك استحسانه هذه الصفة في ١|١١٥ .

(١٠٧) – البيان والتبيين ١|٩٢ – ٩٣ .

(١٠٨) – البيان والتبيين ١|٣٦٧ .

(١٠٩) – البيان والتبيين ١|٣٦٨ .

(١١٠) – نفسه .

(١١١) – البيان والتبيين ١|٣٦٨ – ٣٦٩ .

(١١٢) – الحيوان ٤|١٩٦ .

(١١٣) – الحيوان ٤|١٩٧ .

(١١٤) - كعب الأحبار .
(١١٥) - الحيوان ٤|٢٠٢.
(١١٦) - نفسه ٤|٢٠٦ .
(١١٧) - نفسه .
(١١٨) - نفسه ١|١٨٠ .
(١١٩) - البيان والتبيين ١|٢٢٨ .
(١٢٠) - البيان والتبيين ١|٢٠٢ .
(١٢١) - البيان والتبيين ١|٩٢ -٩٣ .
(١٢٢) - الحيوان ٥|٤٢٣ .
(١٢٣) - نفسه ٥|٢٣ .
(١٢٤) - الحيوان ٥| ٢٣ .
(١٢٥) - نفسه ٥|٢٠ - ٢٣ .
(١٢٦) - نفسه ٥|٢٧.
(١٢٧) - نفسه ٥|٢٣ .
(١٢٨) - نفسه ٥| ٢٧ .
(١٢٩) - نفسه .
(١٣٠) - الحيوان ٥| ٢٣ .
(١٣١) - نفسه ٥| ٤٢٦ .
(١٣٢) - البيان والتبيين ١|١٥٣ . وقد رأى د. مسلم أبو العدوس أن الجاحظ وضع شرطاً مسبقاً في قوله «إذا قام مقامه» ولم يبيّن علاقة الاستعارة بالتشبيه . انظر النظرية الاستدلالية للاستعارة ص ٢٩ .
(١٣٣) - دلائل الاعجاز ٤٣١ .
(١٣٤) - نفسه ٤٣٢.
(١٣٥) - هو تعريف الرماني . انظر «النكت في إعجاز القرآن» - ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ص ٧٩ .
(١٣٦) - الوساطة ٤٠ .

(١٣٧) - دلائل الاعجاز ، ص ٤٣٤ .
(١٣٨) - نفسه ص ٤٣٥ .
(١٣٩) - البيان والتبيين ١| ١٥٢.
(١٤٠) - البيان والتبيين ١|١٥٢ .
(١٤١) - نفسه .
(١٤٢) - الواقعة ٥٦ .
(١٤٣) - نفسه ، ص ١٥٣ .
(١٤٤) - دلائل الاعجاز ٤٣٧ .
(١٤٥) - نفسه ٤٣٠ .
(١٤٦) - النحل ٦٩ .
(١٤٧) - انظر حيوية اللغة في النص .
(١٤٨) - الحيوان ٥|٤٢٥ .
(١٤٩) - نفسه .
(١٥٠) - نفسه .
(١٥١) - الحيوان ٥|٤٢٥ .
(١٥٢) - - الحيوان ٥|٤٢٥ .
(١٥٣) - الحيوان ٥|٤٢٥ .
(١٥٤) - يرى الباحثون المعاصرون الغربيون ، وتبعهم في ذلك بعض المعاصرين العرب ، أن المجاز انحراف في الدلالة ، أو اغتصاب ، أو جنون، أو شذوذ ، أو انقلاب ، ولكن ذلك كله لايؤدي معنى المجاز على حقيقته ، وتظل لذلك هذه الاصطلاحات أقرب إلى الكلام الشعري ، والكلام المجازي منه إلى تصوير حقيقة المجاز . انظر : النظريات اللسانية والبلاغية عند العرب | ص ٢٨٣ .
(١٥٥) - الحيوان ٥|٤٢٦ .
(١٥٦) - نفسه .
(١٥٧) - نفسه.

(١٥٨) - نفسه ١|٣٤٠ .
(١٥٩) - الجاثية ٢٤
(١٦٠) - الحيوان ١ | ٣٤٠ .
(١٦١) - الحيوان ١ | ٣٤٠ ;
(١٦٢) - الحيوان ١ | ٣٤٠ .
(١٦٣) - الحيوان ١|٣٤١ .
(١٦٤) - نفسه .
(١٦٥) - نفسه .
(١٦٦) - نفسه .
(١٦٧) - الحيوان ١ | ٣٤١ .
(١٦٨) - الحيوان ١ | ٣٤١.
(١٦٩) - الحيوان ١ | ٣٤١.
(١٧٠) - الصاحبي ٥ .
(١٧١) - تأويل مشكل القرآن ٣.
(١٧٢) - نفسه ٣.
(١٧٣) - نفسه ٤ . وفيه تخريج الحديث .
(١٧٤) - اللسان : «جمع»، ٨|٥٣ - ٥٤ .
(١٧٥) - البيان والتبيين ٢/٢٨ .
(١٧٦) - النازعات ٣١.
(١٧٧) - العصف : ورق الزرع ، ومايؤكل منه ، اللسان : عصف ، ٩|٢٤٧ .
(١٧٨) - تأويل مشكل القرآن ٥ .
(١٧٩) - الرعد ٤ .
(١٨٠) - تأويل مشكل القرآن : ٥
(١٨١) - تأويل مشكل القرآن : ٥
(١٨٢) - الكهف ١٧ .

(١٨٣) - تأويل مشكل القرآن : ٩ .
(١٨٤) - تأويل مشكل القرآن :١٢
(١٨٥) -- تأويل مشكل القرآن :ص ١٤ .
(١٨٦) - تأويل مشكل القرآن :ص :١٤ .
(١٨٧) - تأويل مشكل القرآن :١٤ - ١٥ .
(١٨٨) - تأويل مشكل القرآن :١٦ .
(١٨٩) - تأويل مشكل القرآن :١٧ .
(١٩٠) - تأويل مشكل القرآن :١٧ - ١٨ .
(١٩١) - تأويل مشكل القرآن :١٨ .
(١٩٢) - تأويل مشكل القرآن :٢٠ .
(١٩٣) - تأويل مشكل القرآن : ص ٢١ .
(١٩٤) - مجاز القرآن ١| ١٨ - ١٩ .
(١٩٥) - تأويل مشكل القرآن : ص ٢٠ .
(١٩٦) - تأويل مشكل القرآن : ١٠٣ .
(١٩٧) - تأويل مشكل القرآن : ١٠٣ - ١٠٤ .
(١٩٨) - تأويل مشكل القرآن : ١٠٥ .
(١٩٩) - تأويل مشكل القرآن : ١٠٦ .
(٢٠٠) - تأويل مشكل القرآن :١٠٩ - ١١١ .
(٢٠١) - تأويل مشكل القرآن :١٢٢
(٢٠٢) - (Simantics) , by ; Manfred Biewisch . In New Horizons in Linguistics . P ١٦٩ .
(٢٠٣) - مجاز القرآن ١ | ١٩ .
(٢٠٤) - تأويل مشكل القرآن :١٠٤ .
(٢٠٥) - تأويل مشكل القرآن :١٠٤ .
(٢٠٦) - تأويل مشكل القرآن :١٠٥ .
(٢٠٧) - تأويل مشكل القرآن :١٠٥

(٢٠٨) - تأويل مشكل القرآن : ١٣٥ . فسّر د. يوسف مسلم أو العدوس هذا التعريف بأنه ينطبق على المجاز كله، ولاسيما المرسل الذي من علاقاته السببية والمجاورة ، كما يرى أن ابن قتيبة يعتمد في الاستعارة على فكرة النقل . انظر : النظرية الاستبدالية للاستعارة ، ص ٣١ .

(٢٠٩) - الحيوان ٣٦/٥ .

(٢١٠) - أسرار البلاغة ، ص ٢٨٢ .

(٢١١) - أسرار البلاغة ص ٢٨٢ .

(٢١٢) - تأويل مشكل القرآن : ١٣٥ .

(٢١٣) - تأويل مشكل القرآن : ١٣٦ - ١٣٧ .

(٢١٤) - انظر هذه المسألة في الموازنة للآمدي ، الجزء الثالث ، القسم الأول، ص ١٣٧ .

(٢١٥) - بيّن ماكس بلاك أن الاستعارة تتجاوز الاقتصار على كلمة واحدة ، وهي لاتنعكس في الاستبدال ، ولكنها تحصل من التفاعل أو التوتر بين بؤرة الاستعارة (Focus of metaphor) والإطار المحيط به (The Frame of Metaphor) ، وهذا التفاعل يعتمد على نوع من التداخل الحيوي بين طرفيها ، المستعار منه ، والمستعار له ، وتسمى هذه النظرية : نظرية التفاعل في الاستعارة . انظر : النظرية الاستبدالية للاستعارة ، ص ٤٧ .

(٢١٦) - تأويل مشكل القرآن : ص ١٠٤ .

(٢١٧) - تعد هذه الصيغة «كانت أمّنا» استعارة ، لأن هذا النوع من التشبيه لاتصح معه الأداة ، فلايصح أن نقول : الأرض مثل أمنا ، والشاعر يقصد ماتقدّمه الأرض من وسائل الحياة وأسباب المعيشة ، وماتمنحه من المثوى بعد الموت ، فلامعنى لوجود وجه الشبه هذا بين الأم والأرض . انظر : أسرار البلاغية للجرجاني ، ص ٢٥٨ .

(٢١٨) - مجازات القرآن للشريف الرضي ، انظر على سبيل التمثيل ، ص ٣٠٢ .

(٢١٩) - الخصائص ٤٤٤/٢ .

(٢٢٠) - انظر مفهوم المجاز عند الجاحظ في : من المجاز الأسلوبي إلى المجاز

اللغوي .

(٢٢١) - انظر مفهوم المجاز عند ابن قتيبة في المجاز اللغوي بعد الجاحظ .

(٢٢٢) - الخصائص ٢ |٤٤٦ ، ح ٤ .

(٢٢٣) - نفسه .

(٢٢٤) - الحيوان ٥ |٢٣ .

(٢٢٥) - الزمر ٦٧ .

(٢٢٦) - الخصائص ٣ | ٢٥٢ .

(٢٢٧) - الأنبياء ٧٥ .

(٢٢٨) - الخصائص ٢ |٤٤٥ .

(٢٢٩) - أسرار البلاغة : ١٠٢.

(٢٣٠) - نفسه ٩٨ .

(٢٣١) - انظر تحليل الجاحظ لمفهوم المجاز .

(٢٣٢) - الخصائص ٢|٤٤٤ .

(٢٣٣) - الصاحبي ٣٢١ .

(٢٣٤) - نفسه ٤٣٢.

(٢٣٥) - الصاحبي ٤٢٤.

(٢٣٦) - نفسه ٣٢٣ .

(٢٣٧) - العمدة ١| ٢٦٨ .

(٢٣٨) - أصول الفقه : محمد أبو زهرة ٤.

(٢٣٩) - أصول الفقه : محمد أبو زهرة ٥.

(٢٤٠) - أصول الفقه : محمد أبو زهرة٦.

(٢٤١) - أصول الفقه : محمد أبو زهرة ٦.

(٢٤٢) - بنية العقل العربي ، محمد عابد الجابري ٤٥ .

(٢٤٣) - نفسه ٥٥ .

(٢٤٤) - المعتمد ٨ .

(٢٤٥) - أصول الفقه : محمد أبو زهرة ١٠٦ .

(٢٤٦) – بنية العقل العربي ٥٨ .

(٢٤٧) – أصول الفقه ، محمد أبو زهرة ١٠٧ .

(٢٤٨) – بنية العقل العربي ٥٨– ٦٠

(٢٤٩) – المزهر للسيوطي ١| ٣٦٧ .

(٢٥٠) – نفسه ١| ٣٦٤ .

(٢٥١) – المزهر ١|٣٦٥ .

(٢٥٢) – نفسه ١| ٣٦٥ – ٣٦٦ .

(٢٥٣) – فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ، ١|٢٠٣ – ٢٠٤ .

(٢٥٤) – المزهر ١ | ٣٦٥ .

(٢٥٥) – لم يهتم الأصوليون كثيراً ببحث المجاز في المركب ، وأقاموا قواعدهم على المجاز في المفرد ، وناقشوا مسألة المجاز العقلي من خلال آراء علماء البلاغة فيه ، انظر فواتح الرحموت ، ١| ٢٠٨ – ٢٠٩ ، وإرشاد الفحول للشوكاني ٢٦ .

(٢٥٦) – المزهر ١| ٢٦٥ ، وقوله هذا المذهب مذهب الشافعية ، أمّا الحنفية فيرون أن المجاز طريقة من طرق القول ، مثله مثل الحقيقة . بنية العقل العربي ، ص ٥٩ .

(٢٥٧) – فواتح الرحموت ١ | ٢٠٨ .

(٢٥٨) – ارشاد الفحول ٢٦ .

(٢٥٩) – نفسه ٢٣ .

(٢٦٠) – انظر مفهوم المشاكلة عند النحاة ، وفي الأساليب العربية في : المجاز وأثره في الدرس اللغوي ، ص ٢١٣ .

(٢٦١) – إرشاد الفحول ٢٣ ، والآية في النص هي الآية ١١ من سورة آل عمران .

(٢٦٢) – نفسه .

(٢٦٣) – فواتح الرحموت ١ | ٢٠٧ .

(٢٦٤) – نفسه ١| ٢٠٧ – ٢٠٨ .

(٢٦٥) – البرهان للزركشي ٢ | ٢٥٩ .
(٢٦٦) – نفسه .
(٢٦٧) – البرهان للزركشي ٢| ٢٦٢ .
(٢٦٨) – نفسه ٢|٢٦٣ .
(٢٦٩) – نفسه ٢ | ٢٦٩ .
(٢٧٠) – فواتح الرحموت ١ | ٢٠٣ .
(٢٧١) – نفسه .
(٢٧٢) – التفكير البلاغي عند العرب ٣٩٤ .
(٢٧٣) – كتاب الحروف ١٤١ .
(٢٧٤) – أرجع ابن سينا المشترك اللفظي في اللغة إلى أسباب عدة ، فرأى أنها ترجع إلى التشبيهات الاستعارية ، أو التذكر أو التبرك ، وهذه الأسماء المستعارة والمجازية إذا استقرت ففهم منها المعنى صار حكمها حكم المشتركة عند من يفهم معناها ، ومن أسباب وجوده أيضاً العموم والخصوص . الشفاء – المقولات : ١٢ – ١٥
(٢٧٥) – كتاب الحروف ١٤١ .
(٢٧٦) – نفسه .
(٢٧٧) – تلخيص ابن رشد لكتاب الشعر ، فن الشعر لأرسطو ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، ص٢٤٢ .
(٢٧٨) – النكت في اعجاز القرآن ، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، ص ٨٦، والطراز ١|٦٤ ، ومفتاح العلوم ١٥٣ ، والمطول للسعد ٣١٩.
(٢٧٩) – دلائل الاعجاز ٤٣٠ .
(٢٨٠) – أسرار البلاغة ٣٠٤ .
(٢٨١) – أسرار البلاغة ٣٠٣ ، والمجاز في التركيب هو المجاز العقلي .
(٢٨٢) – نفسه ٣٠٤ .
(٢٨٣) – نفسه ٤١ .
(٢٨٤) – أسرار البلاغة ٣٠٤ – ٣٠٥ .

(٢٨٥) - أسرار البلاغة ٣٠٥

(٢٨٦) - أسرار البلاغة٣٤ .

(٢٨٧) - أسرار البلاغة ٣٥ .

(٢٨٨) - الإيضاح للخطيب القزويني ٢ | ٤٠٧ .

(٢٨٩) - الطراز للعلوي ١ | ٢٢٩ .

(٢٩٠) - نفسه .

(٢٩١) - الإيضاح ٢ | ٤٠٧ .

(٢٩٢) - أسرار البلاغة ٣٤ .

(٢٩٣) - أسرار البلاغة ٣٤ .

(٢٩٤) - أسرار البلاغة ٣٦ .

(٢٩٥) - الطراز ١/ ٢٣٢ .

(٢٩٦) - مفهومها أنك تثبت الأمر للمشبه .

(٢٩٧) - الإيضاح ٢/ ٤٤٤ .

(٢٩٨) - - أسرار البلاغة ٤١

(٢٩٩) - أسرار البلاغة ٤١ .

(٣٠٠) - أسرار البلاغة٤٦ .

(٣٠١) - أسرار البلاغة٤٧ .

(٣٠٢) - الأعراف ١٥٧ .

(٣٠٣) -- أسرار البلاغة ٤٥ .

(٣٠٤) - النظرية الاستبدالية للاستعارة ، ص ١١ .

(٣٠٥) - نفسه .

(٣٠٦) - إعجاز القرآن ، ثلاثة رسائل في اعجاز القرآن ٨٥ .

(٣٠٧) - نفسه ٨٦ .

(٣٠٨) - دلائل الاعجاز ٤٣١ .

(٣٠٩) - نفسه ٤٣٢ .

(٣١٠) - نفسه .

(٣١١) - الإيضاح ٢ |٤٤٤ .
(٣١٢) - دلائل الإعجاز ٤٣٦ .
(٣١٣) - نفسه ٤٣٧ .
(٣١٤) - البيان والتبيين ١ | ١٥٣ .
(٣١٥) - انظر الخصائص لابن جنّي ٢ |٤٤٤ ، ومابعدها .
(٣١٦) - أسرار البلاغة ٣٠٥ . وأشار ابن جني إلى أننا يمكن أن نعني بكلمة «اليد» القوة ٣|٢٥٢ .
(٣١٧) - نفسه .
(٣١٨) - الزمر ٦٧ .
(٣١٩) - أسرار البلاغة٣٠٩ .
(٣٢٠) - أسرار البلاغة ٣٠٩ .
(٣٢١) - - أسرار البلاغة ٣٠٩ .
(٣٢٢) - أسرار البلاغة ٣١٠ .
(٣٢٣) - المثل السائر ١|٣٥٦ .
(٣٢٤) - الطراز ١| ١٩٧ .
(٣٢٥) - أسرار البلاغة ٣١٦ .
(٣٢٦) - أسرار البلاغة ٣١٧ .
(٣٢٧) - أسرار البلاغة ٣١٦ .
(٣٢٨) - أسرار البلاغة ٣٢٠ .
(٣٢٩) - أسرار البلاغة ٣٣٧ .
(٣٣٠) - أسرار البلاغة ٣٢٢.
(٣٣١) - الإيضاح ٢ | ٤١٧ .
(٣٣٢) - نفسه ٢| ٤١٧ - ٤١٨ .
(٣٣٣) - النحل ٩٨ .
(٣٣٤) - مفتاح العلوم ١٥٦ ، والإيضاح ٢| ٤٠٢ .
(٣٣٥) - أسرار البلاغة ٣٤٤ - ٣٤٥.

(٣٣٦) – أسرار البلاغة ٣٥٠ .
(٣٣٧) – مفتاح العلوم ١٥٤ .
(٣٣٨) – نفسه .

الخاتمة

عاشت اللغة العربية حياة مديدة منذ أن نشأت وإلى يومنا هذا، وما بقاؤها حيّة يتكلم بها الناس ، ويكتبون بها علومهم وأفكارهم وهواجس أنفسهم وفيض وجدانهم إلاّ دليل قدرتها على الاستمرار ، وبرهان قوتّها على البقاء ، وهي التي تعرّضت لما لم تتعرض له لغة أخرى في العالم ، تكلمت بها أقوام عديدة غير عربية، وأزالت عجمتهم بعض صفائها ، وحاول الحاقدون تشويهها، أوقل : موتها ، ولكنهم لم يفلحوا ، وكانوا أمام صخرة لاتؤثر فيها الأيام ، ولاتغضّ من عظمتها السنون .

ومَنْ يتتبع رحلتها عبر العصور يروعه ماستطاعته من تكيّف مع مستجدات الأحداث ،.ويدهشه ماكانت عليه من مرونة لتصبح أداة الأدب ، ولغة القرآن الكريم ، ووسائل التعبير في العلم عنى اختلاف اتجاهاته وفروعه ، ولسان الفلاسفة عبر الزمن .

ويبدو البحث عن قدرة العربية على البقاء بحثاً في «حيويتها»، ودراسة لحياتها وتطوّرها وتقرّياً لخصائصها المميزة لها عن بقية اللغات ، ولاريب أن دراسة اللغة بكل مافيها من خصائص أمر يستحيل على فرد ، ويقع في الأوهام لو حاولناه في كتاب .

ولما كان الأمر كذلك كان لابدّ من أن تدرس اللغة وفق اتجاه يجمع أطراف الموضوع ، ويبين عن أكثر الظواهر تعبيراً عنها ودلا لة على خصائصها ، فلكل لغة ميزات تظهر تفرّدها ، والبحث عن ظاهرة تميّز العربية ليس بالأمر العسير ، فهي ذات ملامح خاصة ،

ولكن الدراسات المتعددة التي جعلت هذه اللغة موضوعاً لها درست العديد من الظواهر ، وبقيت الظواهر الدلالية في حاجة إلى مزيد من البحث ، ذلك أن العربية تمتلك من المقدرة الدلالية ما يعفّي على مقدرة كثير من اللغات .

وليست الدلالة في العربية أمراً معزولاً عن جسد اللغة كلّه ، فهي لغة «حيّة» ، وفهمنا لهذه الكلمة يجعلنا نرى في الدلالة سمة تتصل بغيرها ، فلا يصحّ عزلها عن التركيب ، ومافيه من تجلٍ لوظائف المفردات ، وقد تفردّت العربية بظاهرة المحافظة على الإعراب، فهو صلب اللغة ، به تتحدد مواقع المفردات في التركيب، وتظهر وظائفها ، وتنكشف دلالاتها ، ولايصحّ إفراد المفردات عن بنيتها ، ففهم العربية يؤول إلى معرفة خصائصها الصرفية ، وإدراك دلالة الصيغة الصرفية على المعنى .

وتتجلى بذلك أساليب درس اللغة العربية ، فهي أساليب تقوم على منهج «تكاملي » ، لايصل دارسها إلى نتائج مرضية من غير أن يقيم بحثه على هذا المنهج ، وإلا ضاعت جهوده هباء ، ولم يحصّل غاية .

فإذا ما نظرنا إلى العربية من حيث آراء دارسيها وجدنا في ظاهر الأمر تفرّغاً وتشتيتاً ، فقد تشعبت هذه الدراسات بتشعب الآراء والمذاهب ، وذلك أن العربية ليست لغة كلام وأدب ، وإنما هي لغة دين وحياة .

بيد أن من يتعمّق هذه الآراء ، ويجمع أشتاتها ، ويبني آخرها على أوّلها ، وسابقها على لاحقها ، يخرج بنتيجة مفادها أن الآراء والمذاهب فروع على شجرة جذرها ممعن في الامتداد ، وليس ثباتها إلا حصيلة استنادها إلى أصول واحدة صدر عنها الدارسون ،

ومتحوا منها آراءهم ، فإذا التفرّع يؤول إلى الأصل ، وإذا التعدّد دليل حياة وغنى ، فقد صدر الجميع عن منهل واحد ، هو القرآن الكريم ، عليه أقاموا مناهجهم ، ومن خلاله تعدّدت أراؤهم ، وكانوا في ذلك مستنيرين بما أصّله نبي الأمة صلى الله عليه وسلم ، وصحابته رضوان الله عليهم ، ومن سار على نهجهم من المفسرين، كابن عباس .

وكان لوجود النص اللغوي في أعلى مراحله صياغة وقدرة على التعبير أثر فيما أنجز من دراسات ، فلم يكن الدارسون في حاجة إلى افتعال الصياغة المثلى ، أو تمحّل الدلالات ، فقد وجدوا بين أيديهم مادة البحث مهيّأة ، وقد دعتهم إلى دراستها ، وحثتهم على معرفة أسرارها وخصائصها ، فجمعوا اللغة لفهم النص القرآني الكريم ، ودوّنوا الشعر في مصنفاتهم ليستدلّوا به على النص ، ومن ثم صارت اللغة ذاتها ، والشعر نفسه موضوع بحثهم إضافة للنص القرآني الكريم .

فبدأ الدارسون من بداية الأمر يعملون منهجهم الخاص الذي يتّسق مع طبيعة البحث في النص ، وهو المنهج التحليلي التفسيري ، فكان للإشارات التي وردت عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وصحابته عظيم الأثر في انطلاقة هذا المنهج ، ومن ثم تفرّغ الدارسون له ، وأقاموا له قواعده ، فكان لديهم منهج المقايسة النصيّة واحداً من المناهج الأكثر قدرة على فهم الدلالات ، وكل ذلك دخل ضمن التفسير الذي تفرّع عنه التأويل من بعد ، فكان منهج التفسير شاملاً ، يظلّل المناهج المتفرّعة عنه ، كما يدلّ بقواعده على طرائق التحليل المختلفة التي نهجت سبلها في تحليل النص القرآني والأدب على حدّ سواء .

وليس لدارس اللغة العربية ، وهي اللغة العريقة ، والموغلة في القدم ، محيد عن النظر إليها وفق نظرة تاريخية تراعي تطورها ، وتصفه في سياقها الزمني ، فتلاحظ تفتح المناهج ، وتكاملها ، وتغير الدلالات وتبدلها عبر مسيرة الزمن . ولذلك كان لا بدّ من اللجوء إلى المنهج التاريخي في الدرس ، لكنه ليس عمدته ، وظاهر أمره ، إنما يشفّ عنه المنهج ، ويؤول إليه ويحتكم حين تدعو الحاجة لإظهار الفروق ، وتبيان الخصائص تبعاً لتغير الزمن .

فكان ذلك كله داعياً إلى تطبيق المنهج التحليلي التفسيري على النصوص ، فلم يكن هنالك محيد عن الأخذ بالنصّ واستنباط الأحكام منه ، ومقارنتها بأحكام نصوص سابقة ، فحاولت في الدراسة أن يكون ما أتحدث عنه من منهج مطبّقاً في البحث نفسه ، وقد أثبت هذا المنهج قدرته على استنطاق النصوص ، والدخول إلى بواطنها ، واستكناه أسرارها ودلالاتها ، فزودّني بطريقة عليمة وقفتني على خصائص للمفردات ، وآراء مبثوثة في الدراسات القديمة ، لم أكن لأستطيع الوصول إليها لو لم أعمل فيها منهج التحليل والتفسير ، ولايعني ذلك أني كنت أفسر النص بقسره ليدّل على فكرة مسبقة ، وإنما كنت أحاول أن أتبين دلالاته بطرائق مختلفة ، فإنهم السّياق وأتبيّن غالباً دلالة مصطلحاته ، لأن المصطلح غالباً مايوحي بالمضامين الفكرية التي اختصرها ، وفهم المصطلح في سياقه الزمني ، وفق ماكان يفهمه أصحابه منه يؤدي إلى معرفة المقصود من النصّ ، ويسهّل استنباط الأفكار منه .

و لم أكتف بذلك ، بل لجأت إلى ربط النصوص بعضها ببعض لأتبين بالمقارنة طرائق العرب في تفكيرهم اللغوي عبر التاريخ ، وتجلّت لي نتائج عظيمة الأهمية ، فتبين لي المنهج الواحد الذي يصدرون عنه ، ووضعت يديّ على الإضافات التي ألحقت بالمنهج

جيلاً بعد جيل ، وذلك وفق تغيّر العصر ، بما فيه من ثقافة واتساع في الرؤية . والأمر الذي يحصّله قارئ البحث أن الدراسة هدفت إلى دراسة طبيعة التفكير اللغوي عند العرب منذ بدء الدراسات اللغوية إلى القرن السادس الهجري ، وهي الفترة التي أضحت فيها هذه الدراسات عالة على ماسبق .

ومن ناقلة الحديث ، الاشارة إلى أن هذا البحث ، قد وصل في نتائجه إلى مسألة مهمة ، ملخصها أن جهود لغويينا ، وإن تساندت إلى اللغة العربية ، لها امتداد إنساني يصلح لأن يكون قاعدة لدراسة لغات إنسانية أخرى ، فقد أرسى هؤلاء اللغويون قواعد لدراسة الدلالة ، وضعوا معايير مهمة لفهم طبيعة اللغة واختلافها عن الكلام ، وبيّنوا رأيهم في معضلات لغوية كثيرة بدءاً بنشأة اللغة ، وانتهاء بمشكلتي الحقيقة والمجاز ، فقارنت الدراسة بين آرائهم وآراء المعاصرين ، عرباً وغربيين ، ولم يكن ذلك لتحسين صورة الدرس اللغوي العربي بقدر ماكان إضاءة لآراء الغربيين ، وهم في معظمهم أغفلوا الدراسات اللغوية العربية ، وانطلقوا من البدايات ليؤسسوا لأنفسهم علماً لغوياً خاصّاً ، وفي دراساتنا العربية حلول لمعضلات لغوية عديدة ، يجدر بهم الإفادة منها ، ولذلك لم أرتض أبداً أن توجّه دراساتنا العربية باتجاه آرائهم ، فلم أحفل بما فسّروا به المجاز على أنه انحراف عن التعبير الأصيل ، وإنما وجّهت دأبي لاكتشاف نظرية العرب في المجاز ، القائمة على التوسع الدلالي، وهي النظرة التي لاتلغي الإنسان أو الواقع المحيط به في الدرس اللغوي .

تلك كانت الصورة العامة للبحث من غير تفاصيل ، وقد تكونت هذه الصورة من نتائج عامة ، لها صلة بالنظرة إلى اللغة والمنهج الذي درست به نصوص اللغويين ، بيد أن هناك نتائج

وصلت إليها الدراسات الفرعية ضمن الفصول الخمسة التي اشتمل عليها البحث .

– اللغة والكلام : درج الباحثون المعاصرون على نسبة مسألة القسمة الثنائية في علوم اللغة «اللغة والكلام » إلى دوسوسير، وأقاموا حول ذلك ضجّة كبرى ، تمثلت في وجود دراسات حول الفروق بين اللغة والكلام في كل كتاب يبحث في علم اللغة من وجهة معاصرة.

ولم يكن أحد يلتفت إلى مافي تراثنا اللغوي من غنى ، أحلّه مكانة عالية في الدراسات اللغوية ، فكان لابد من إزالة اللبس ، ونسبة الفضل إلى أهله ، فدرست اللغة من حيث نشأتها مصطلحا له دلالة خاصة على اللهجة ، وتابعت تطور الدلالة واتساعها لتصل اللغة إلى مفهوم يدّل على مانعرفه اليوم من أمر اللغة من أنها مجموعة الأصوات الدالة على معنى معين ، وهي التي يعبر بها كل قوم عن أغراضهم ، وقد بيّنت تفرّدها عن الكلام ، وناقشت مسألة الكلام نفسه ، وأظهرت اختلافات القوم فيه وفق اختلافهم في تفسير الآيات الكريمة ، ذلك أن النزعة الدينية في علم اللغة العربي واضحة في كل ماكتبه دارسوه ، وكان اعتمادي في ذلك على ماقرّره المفسرون واللغويون والبلاغيون وعلماء أصول الفقه ، لأنهم جميعاً تعاوروا الفكرة ، وأضافوا إليها مايغنيها .

ولم تكن مسألة نشأة اللغة بعيدة عن ذلك كله ، فهي وإن كانت في عرف الدارسين المعاصرين من القضايا الوهمية التي لاتستحق عناء ، تبدو في تاريخ العربية مما يفسّر كثيراً من ظواهر اللغة وقضاياها ، ومما يوضّح آراء علمائنا فيها ، فتوجيه اللغة إلى تفسير نشأتها بأنها إلهام ووحي أقرب إلى الحجر على اللغة ، وأدعى

لأن يحدّ ذلك من حرية التعبير والإبداع بها ، وتوجيهها إلى مسألة التواضع واستئناف المواضعة أذهب في مسالك التبدل الدلالي ، وأدخل في موضوع الإبداع ، ولم يكن بحث القوم في هذه المسألة من قبيل إلقاء الكلام على عواهنه من غير أن تكون لهم آراء مقنعة ومبادئ يصدرون عنها ، وإنما كانت لهم براهينهم وأدلتهم ، فانشعبوا في ذلك أقساماً ، وتبدّي في هذا التنوّع روح الفكر العربي الأصيل الذي لاينقض بعضه بعضاً ، وإنما يساوق الضد ضدّه، فلا يلغيه ، ولايحجر عليه ، بل يحاجّه ، ويدحضه ، وما كان لهذا الحجاج أن يذهب جفاء ، فقد انتهى إلى رأي قرّ على التمييز بين اللغة الأولى ، واللغة المستعملة ، فاستنّ الخلاف في النشأة الأولى ماضياً ، وزال أو كاد في اللغة المستعملة .

الحقيقة اللغوية : أمعنت الدراسات المعاصرة في التحامل على لغويينا وبلاغيينا ، الذين أقرّوا بمسألة الأصل ، والوضع الأول ، سواء أكان ذلك في التركيب أم في المفردة ، ورأوا أنها قسمة مخفقة، وكان أكثر المتحاملين شدّة الدكتور رجاء عيد في كتابه : (البلاغة بين التقنية والتطور) وقد سفّه فيه آراء علمائنا ، ودلّ كلامه على المسألة أنه اقتصر في النظر على دراساته المتسرعة للبلاغة العربية ، وما قرأه في علوم الغربيين . فكان لابدّ من إعادة النظر في هذه المسألة ودراستها وفق اتجاهين ، أحدهما : الاتجاه العربي التراثي ، والآخر : اتجاه النظريات الغربية المعاصرة في الحضارة واللغة والفلسفة ، وما كان ذلك إلا لإضاءة بعض الأفكار، وتبيان أهمية النظريات التراثية في حلّ معضلات اللغة .

وقد تم درس هذه الظاهرة من خلال مسألة نشأة اللغة ، وقضية ثنائية اللغة والكلام ، مما جعل تفرّعات النظرية اللغوية العربية تلتقي في سبيل واحد ، وكان لابد لفهمها من دراسة

الدلالة، وفهم العرب إياها ، ومن ثم دراسة مسألتي الأصل والمعنى، وقد كان التمهيد بهاتين المسألتين لقضية الحقيقة اللغوية مؤثراً في فهمها ، ذلك بأن دراساتنا اللغوية بكل فروعها قامت في دراسة الحقيقة علي هاتين المسألتين ، وقد ربطت في الدراسة بين الواقع واللغة ، وأبنت رأي علمائنا في مسألة تعبير اللغة عن الواقع ، ومسألة تعبيرها عن الواقع الذهني ، أو انعكاس الواقع في الذهن . وبيّنت طريقة علمائنا في فهم دلالة التركيب ، ودلالة المفردات بإرجاعها إلى الأصل ، وهو الصورة الأولى للتعبير ، حيث المفردات رموز لمعان محددة نجد معادلها في الواقع ، فيعاد التركيب إلى أصله مجرداً من مرونته بسبب الإعراب ، فتحتل الألفاظ أماكنها في التركيب كما هي في نشأة المعاني في النفس ، وهي المعاني الأولى التي يعبّر عنها بالألفاظ ، ووجدت أن دلالة المفردات ترجع إلى أصلها بمعنى إعادتها إلى صورتها الدلالية الأولى قبل أن تتحول بفعل المتكلم إلى دلالات أخرى وفق طريقة الاتساع . وقد وجدت أنّ فكرة اللغة والواقع ماثلة في أذهان لغويينا وقارّة فيها ، ويتم التعبير باللغة من خلال اتصالها بالواقع ، وتداعياته إلى ذهن المتكلم ، فتدرجت دلالات المفردات في الذهن قبل أن يلفظ بها لتصل في النهاية إلى صورتها المجازية ، كذلك يحدث الأمر نفسه في التركيب، فرصدت هذه التحولات الدلالية من الأصل إلى الفرع ، مستأنسا في ذلك بما حلّله البلاغيون واللغويون من تراكيب ومفردات ، ولذلك اعتمدت في هذه المسألة على الدراسات النفسية المعاصرة لتبيان طريقة هذه التداعيات ، وأسست بهذا لمسألة أكثر تعقيداً هي مسألة الاتساع.

حيويّة اللغة: لم أشأ أن أجعل المجاز ظاهرة الحيوية المتفردة ، فكان لابد من إيضاح أن قضية المجاز تقع ضمن مظاهر حيوية اللغة العربية غير نابية عنها ، فالعربية لغة الحياة ، وقد سوّغ كونها

كذلك ما اتصفت به من خصائص هي أدخل في بنيتها الداخلية ، فقد تساندت العربية إلى أسس ساعدتنا على التطور الدائم من جهة، وعلى تحول دلالاتها وتبدلها من جهة أخرى ، فعلّقت هذه الظاهرة بدراسة لأهم ماتتميز به حيوية العربية كالاشتقاق والتضمين والقدرة على مواكبة العصر وتغير الزمن من تحوّل في دلالة المفردات ، وكان ذلك محصلة لمسألة الحقيقة اللغوية التي تعني الدلالة الثابتة ، أمّا الحيوية فتعني الدلالة المتغيرة .

- المجاز : وجدت أن المجاز من أبرز مظاهر حيوية اللغة ، لأنه التعبير الفني عن الأفكار ، به تسمو الدلالات بتغير السياق الذي يصطنعه المتكلم ، غير أن مرحلة جديدة مرت بها العربية صار التحول إلى النص فيها ضرزرياً ، وقد دلت هذه المرحلة على نضج التفكير العربي ، ووصوله إلى معرفة قيمة النص المكتوب ، فدرست أهمية النص ، وتحول الكلام إليه ، وتعويل الدارسين عليه في استنباط الأحكام وتقرير المسائل ، وبيّنت أن الدراسات اللاحقة لاكتشاف قيمة النص تقوم على فهمه وتحليله ، فكانت قواعد المجاز مستنبطة من أمرين ، هما : الكلام والنص ، ووضعت قواعد لدراسة النص العربي استمددتها من علماء أصول الفقه والبلاغيين ، وكانت هذه القواعد قائمة على منهجي التفسير والتأويل ، فبهما حددّت الدلالات داخل النص ، وعرفت وظائف الكلمات في سياقه ، وكشفت أصولها ، وميّزت حقيقتها من مجازها .

ولما كان النص موضوع بحث متفرداً فإن دراسة كتاب يقوم على قواعد تحليل النص العربي أمر بالغ الأهمية ، فدرست محللا كتاب أبي عبيدة «مجاز القرآن» ، وكشفت عن فهم مؤلفه لقواعد التحليل .

وخرجت من ذلك بنتيجة مهمة مؤداها أنّ دراسة النص كانت وفق نظرية أسلوبية إستنبط علماؤنا معاييرها ، وأطلقوا عليها اسم «المجاز» ، فدرست المجاز على أنه بحث في الأسلوب العربي يقوم على ماقدمته في الفصول السابقة من إدراك لحقيقة اللغة وتميزها عن الكلام ، ووعي لحرية المتكلم في صياغة مفرداته وابتداع أسلوبه وفق قواعد اللغة المتوارثة ، وفهم لطبيعة الدلالة في التركيب والمفردة من حيث دلالة كل منهما على المعنى الأول أو تغير الدلالة في النسق بفعل المتكلم أو صانع النص .

وميزت الدراسة بهذه الطريقة بين ما أسميته «المجاز الأسلوبي» و «المجاز اللغوي»، وجعلت المجاز الأسلوبي قاعدة المجاز اللغوي ، منه نشأ ، وظهر بعد أن أصبحت الدراسات الأسلوبية تعنى بجزيئات الأسلوب ، فتحدّها ، وتظهر معاييرها ، وكان من نتيجة ذلك أن بدأ التحول إلى دراسة المجاز اللغوي بالتدرج ، فقد كانت الدراسات النصية الأولى تشير إليه ، وتعبر عن فهمه بالتحليل ، وبيّنت أنّ هذا أخص صفة تتميز بها الدراسات العربية ، وقد ساعد منهج التحليل على أن تكون للفكر العربي سماته المميزة ، فصار مع منهج «الحدّ» معيار المعرفة .

وقد أظهرت الدراسة أهمية الجاحظ في تخليص المجاز اللغوي من المجاز الأسلوبي ، وخلصت إلى نظرة جديدة إلى فكر الجاحظ ، وقرأت كتبه قراءة مستحدثة أزعم أنها تبيّن فكر الجاحظ على حقيقته ، فقد عمدت فيها إلى ربط النصوص بعضها ببعض ، وكشفت عن طبيعة تفكير الجاحظ الذي يؤول إلى وصل اللغة بالواقع ، فتبدّى المجاز لديه تعبيراً عن الاتساع الدلالي ، واشتقاقاً

للمعاني وفق اتساع النظرة إلى الواقع ، وفهم ارتباطات أجزائه ، وعلاقاتها بعضها ببعض .

ثم تابعت فكرة وحدة التفكير العربي من خلال ربط التحول من النص إلى المفردة في الدراسات النصية القديمة والدراسات التي اعتمدت عليها على اختلاف اتجاهاتها اللغوية والبلاغية ، وبيّنت أثر أبي عبيدة والجاحظ في اللغويين كابن قتيبة وابن جنّي وابن فارس ، فكشفت عن صورة المجاز لدى هؤلاء .

وأتبعت هذا الأمر بدراسة للمجاز عند الأصوليين الذين اشتغلوا بقواعد استنباط الأحكام والأدلة ، وقام بحثهم على «الحد» لاستنباط الحكم من الدليل ، فكان عملهم إضافة جديدة للاتجاه نحو حدّ المجاز اللغوي وتبيان معاييره وتخليصه من المجاز الأسلوبي ، وقد آل ذلك كله إلى البلاغيين والفلاسفة الذين تأثروا بعضهم ببعضهم الآخر ، فأسسوا مفهوم المجاز اللغوي على أنه مفهوم منفصل بقواعده ، وأقاموا على قاعدة ثنائية الدلالة «الحقيقة والمجاز» .

تلك صورة البحث ، وأهم نتائجه ، ومضامينه ، وقد حاولت فيها أن أظهر الفكرة الناظمة لفصوله ، وأن أبيّن أسباب اتخاذ الطرائق التي انتهجتها وسيلة للوصول إلى ماتصوّرته في ذهني من قراءة مستفيضة لفكرة المجاز ومعاييره ومفاهيمها لدى العرب .

مراجع البحث

١ – اتفاق المباني وافتراق المعاني ، سليمان بن بنين الدقيقي النحوي ، تحقيق يحيى عبد الرؤوف جبر ، دار عمار ، عمان ، الطبعة الأولى ١٤٠٥ ١٩٨٥ م .

٢ – الاتقان في علوم القرآن ، جلال الدين السيوطي ، دار الفكر ، لبنان ، طبعة مصورة .

٣ – أثر القراءات في الأصوات والنحو العربي ، أبو عمرو بن العلاء ، د. عبد الصبور شاهين ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ ، ١٩٨٧م.

٤ – الأحاجي النحوية ، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري ، تحقيق مصطفى الحدري ، مطبعة الغزالي ، حماه .

٥ – الاحكام في أصول الأحكام ، سيف أبو الحسن علي بن أبي علي محمد الآمدي ، راجعها ودققها جماعة من العلماء باشراف الناشر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٨٠ .

٦ – الأحكام في أصول الاحكام ، أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري، تقديم وتصحيح محمد أحمد عبد العزيز ، مكتبة عاطف ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٩٨ هـ ، ١٩٧٨ م .

٧ – ارتقاء القيم (دراسة نفسية) ، د. عبد اللطيف محمد خليفة ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، العدد (١٦٠) ، رمضان ١٤١٢ هـ ، نيسان ١٩٩٢ م .

٨ – إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، محمد بن علي بن محمد الشوكاني ، دار الفكر ، لبنان ، طبعة مصورة .

٩ – أساس البلاغة ، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري ، عرّف به: أمين الخولي ، دار المعرفة ، بيروت ١٤٠٢ هـ ، ١٩٨٢ م .
١٠ – أسرار البلاغة في علم البيان ، عبد القاهر الجرجاني ، صححه الشيخ محمد رشيد رضا ، دار المعرفة ، بيروت ١٤٠٢ هـ ، ١٩٨٢ م .
١١ – الأسس النفسية للابداع الفني في الشعر خاصة ، د . مصطفى سويف، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨١ .
١٢ – الأسلوبية منهجاً نقدياً ، محمد عزام ، وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٨٩.
١٣ – الاشارة إلى الايجاز في بعض أنواع المجاز ، عز الدين بن عبد السلام «أبو محمد عز الدين عبد العزيز » ، طبع المطبعة العامرة ، ١٣١٣ هـ .
١٤ – الأشباه والنظائر في النحو ، جلال الدين السيوطي ، الجزء الأول ، تحقيق عبد الاله نبهان ، الجزء الثاني ، تحقيق غازي مختار طليمات ، مطبوعات مجمع اللغة العربية ، دمشق ، الطبعة الأولى ١٤٠٢ هـ ، ١٩٨٦ م .
١٥ – الاشتقاق والتعريب ، عبد القادر بن مصطفى المغربي ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٣٦٦ هـ ، ١٩٤٧م.
١٦ – الأصوات اللغوية – د. ابراهيم أنيس ، مكتبة الانجلو مصرية ، دار وهدان، القاهرة الطبعة الخامسة ١٩٧٩ م .
١٧ – الأصول – (دراسة ابيستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي) ، د. تمام حسان ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، المغرب ، الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ ١٩٨١ م .
١٨ – أصول الفقه ، محمد أبو زهرة ، دار الفكر العربي ، لقاهرة ١٩٥٨ .
١٩ – الأصول في النحو ، أبو بكر محمد بن السراج النحوي البغدادي ، تحقيق د. عبد الحسين الفتلي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٥ ه، ١٩٨٥ م .

٢٠ - الافصاح في شرح أبيات مشكلة الاعراب ، أبو نصر الحسن بن أسد الفارقي ، حققه وقدم له سعيد الأفغاني ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٠ م .
٢١ - الافصاح في فقه اللغة ، عبد الفتاح الصعيدي ، وحسين يوسف موسى ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٤٨ هـ ، ١٩٢٩ م .
٢٢ - الاقتراح في علم أصول النحو ، جلال الدين السيوطي ، مطبعة دار المعارف النظامية ، حيدر آباد الدكن ، ١٣١٠هـ.
٢٣ - الألسنية ، علم اللغة الحديث ، (مبادئها وأعلامها) ، د. ميشال زكريا، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٨٠م.
٢٤ - الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية ، (الجملة البسيطة)، د. ميشال زكريا ، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣م .
٢٥ - الألفاظ المستعملة في المنطق ، أبو نصر الفارابي ، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، الطبعة الثانية .
٢٦ - الأمالي ، أبو علي اسماعيل بن القاسم القالي ، منشورات المكتب الاسلامي ، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية .
٢٧ - أمّالي المرتضى ، غرر الفوائد ودرر القلائد ، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، الطبعة الأولى ١٣٧٣ هـ ، ١٩٥٤ م .
٢٨ - الأمالي النحوية (أمالي القرآن الكريم) ، ابن الحاجب ، تحقيق هادي حسن حمودي ، عالم الكتب ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٨٥م .
٢٩ - الامتاع والمؤانسة ، أبو حيان التوحيدي ، صححه وضبطه وشرح غريبه: أحمد أمين ، وأحمد الزين ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، طبعة مصورة .

٣٠ – الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال ، ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الاسكندري (في حواش الكشاف) ، طبع دار المعرفة ، بيروت ، طبعة مصورة .
٣١ – الانصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين ، كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن محمد بن أبي سعيد الأنباري النحوي ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ١٣٨٠ هـ ، ١٩٦١ .
٣٢ – أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، (تفسير البيضاوي) ، عبد الله بن عمر محمد البيضاوي ، طبع مكتبة الجمهورية المصرية ، ١٣٨٠ هـ .
٣٣ – أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ، جمال الدين بن هشام الأنصاري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة السادسة ١٩٧٤ .
٣٤ – الإيضاح في علل النحو ، أبو القاسم الزجاجي ، تحقيق د. مازن المبارك ، دار النفائس ، بيروت ١٩٨٢ .
٣٥ – الايمان ، شيخ الاسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية الحراني ، عني بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي ، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى ١٣٢٥ هـ .
٣٦ – الايضاح في علوم البلاغة ، محمد بن عبد الرحمن بن عمر (الخطيب القزويني) ، شرح وتعليق وتنقيح د. محمد عبد المنعم خفاجي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، الطبعة السادسة ١٤٠٥ ، ١٩٨٥ م .
٣٧ – ايضاح الوقف والابتداء في كتاب الله ، أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار الأنباري ، تحقيق د. محي الدين عبد الرحم رمضان ، مجمع اللغة العربية ، دمشق ١٩٧١ .
٣٨ – البديع ، عبد الله بن المعتز بن المتوكل بن المعتصم ، تحقيق اغناطيوس كراتشفوفسكي ، طبع لندن ١٩٣٥ .
٣٩ – البرهان في علوم القرآن ، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، مصر ،

الطبعة الثانية ، ١٩٧٢ م.
٤٠ – بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، جلال الدين السيوطي ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، (د.ت) .
٤١ – البلغة في تاريخ أئمة اللغة ، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ١٣٩٢ هـ ، ١٩٧٢ م.
٤٢ – بنية العقل العربي ، د. محمد عابد الجابري ، مركز درناسات الوحدة العربية ، بيروت الطبعة الثالثة ١٩٩٠ م .
٤٣ – البيان والتبيين ، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل ، دار الفكر ، بيروت .
٤٤ – تاج العروس من جواهر القاموس ، محمد مرتضى الزبيدي ، المطبعة الخيرية الجمالية ، مصر ١٣٠٦ هـ .
٤٥ – تاريخ اللغة وصحاح العربية «الصحاح» ، اسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين ، الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ ، ١٩٥٩ م .
٤٦ – تاريخ الأدب العربي ، كارل بروكلمان ، ترجمة د. عبد الحليم النجار، ود. رمضان عبد التواب ، دار المعارف القاهرة .
٤٧ – تاريخ النقد الأدبي عند العرب (الشعر) ، د. احسان عباس ، دار الثقافة، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٨ م.
٤٨ – تاريخ النقد الادبي عند العرب (من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري) ، طه أحمد ابراهيم ، دار الحكمة ، بيروت .
٤٩ – تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ، مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة ، القاهرة ١٣٨٩ هـ ، ١٩٧٠ م .
٥٠ – تأويل مشكل القرآن ، عبد الله بن مسلم بن قتيبة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٤٠١ هـ ، ١٩٨١م.
٥١ – التأويل النحوي في القرآن الكريم ، عبد الفتاح أحمد الحموز ، مكتبة الرشد ، الرياض ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٨هـ ١٩٨٤ م .
٥٢ – التحبير في علم التفسير ، جلال الدين السيوطي ، دار الكتب

العلمية، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ ، ١٩٨٨ م .

٥٣ – تحرير التنبيه ، محي الدين أبو زكريا بن شرف النووي الدمشقي الشافعي، تحقيق د. فائز الداية ـ و د. رضوان الداية ، دار الفكر المعاصر ، بيروت .

٥٤ – تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص) ، د. محمد مفتاح ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، الطبعة الثانية ١٩٨٦.

٥٥ – التسهيل ، ابن مالك ، تحقيق محمد مالك بركات ، وزارة الثقافة ، القاهرة ١٩٦٨ م .

٥٦ – التعبير الاصطلاحي ، د. كريم زكي حسام الدين ، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٥ م .

٥٧ – التعريفات ، علي بن محمد بن الشريف الجرجاني ، مكتبة لبنان ، بيروت ١٩٧٨ م .

٥٨ – تفسير أرجوزة أبي نواس ، أبو الفتح عثمان بن جنّي ، تحقيق محمد بهجة الأثري ، منشورات مجمع اللغة العربية ، دمشق ، الطبعة الثانية .

٥٩ – تفسير البحر المحيط ، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي الغرناطي ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ ، ١٩٨٣م.

٦٠ – تفسير الفخر الرازي (التفسير الكبير) ، محمد الرازي فخر الدين بن عمر خطيب الري ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ ، ١٩٨١ م .

٦١ – تفسير القرآن الحكيم المسمى تفسير المنار ، الاستاذ الامام محمد عبده، تأليف السيد محمد رشيد رضا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ .

٦٢ – تفسير مجاهد ، أبو الحجاج مجاهد بن جبر ، قدّم له وعلق حواشيه عبد الرحمن بن الطاهر بن محمد السورتي ، طبع على نفقة أمير قطر ، الطبعة الأولى ١٣٩٦ هـ ، ١٩٧٦ م .

٦٣ – التفكير البلاغي عند العرب ، أسسه وتطوره إلى القرن السادس ، (مشروع قراءة) ، حمادي صمود ، منشورات الجامعة التونسية ، كلية الآداب والعلوم الانسانية ، السلسلة السادسة ، الفلسفة والآداب ، مجلد عدد ٢١ ، ١٩٨١ .

٦٤ – التفكير اللساني في الحضارة العربية ، د. عبد السلام المسدي ، الدار العربية للكتاب ، الطبعة الثانية ١٩٨٦ م.

٦٥ – تلخيص في البيان في مجازات القرآن ، السيد الشريف الرضي ، اعداد مؤسسة نهج البلاغة ، نشر مؤسسة الطبع والنشر ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، ايران ، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ .

٦٦ تلخيص كتاب العبارة ، الفارابي ، حققه د. محمود قاسم ، راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه د. تشارلس بتروث، و د. أحمد عبد المجيد هريدي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١ .

٦٧ – تنزيه القرآن عن المطاعن ، عبد الجبار بن أحمد الهمداني ، دار النهضة الحديثة ، بيروت ، مصور عن الطبعة المصرية ، المكتبة الأزهرية ، مصر ١٣٢٩ هـ .

٦٨ – تنقيح الفصول في اختصار المحصول ، القرافي المالكي ، طبعة حجرية .

٦٩ – توطئة لدراسة علم اللغة (التعاريف) ، د. التهامي الراجي الهاشمي ، دار النشر المغربية ، الرباط ١٩٧٧ .

٧٠ – ثلاث رسائل في اعجاز القرآن (الرماني ، الخطابي ، عبد القاهر الجرجاني) ، حققها وعلق عليها محمد خلف الله ، د. محمد زغلول سلام، دار المعارف ، مصر ، الطبعة الثالثة .

٧١ – جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، (تفسير الطبري) ، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ، شركة مصطفى البابي الحلبي ،مصر ، الطبعة الثالثة ١٣٨٨ هـ ، ١٩٦٨ م .

٧٢ – الجامع لأحكام القرآن ، (تفسير القرطبي) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر القرطبي ، الطبعة الثالثة عن طبعة دار الكتب المصرية ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، ١٣٨٧ هـ ، ١٩٦٧ م .

٧٣ – الجمل في النحو ، أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحاق الزجاجي ، حققه وقدم له د. علي توفيق الحمد ، مؤسسة الرسالة ، دار الأمل ١٤٠٤ هـ ١٩٨٤ م.

٧٤ – جمهرة اللغة ، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آبار الدكن ١٣٤٥ هـ.

٧٥ – حاشية البناني على متن الجوامع لتاج الدين عبد الوهاب بن السبكي، بهامشها تقرير شيخ الاسلام عبد الرحمن الشربيني ، طبع بمطبعة دار احياء الكتب العربية ، القاهرة .

٧٦– حاشية السيد الشريف علي بن علي السيد زين الدين أبي الحسن الجرجاني ، على الكشاف (حواشي الكشاف) ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت .

٧٧ – حاشية حسن العطار في الاستعارات ، القاهرة ١٢١٢ هـ .

٧٨ – الحروف ، أبو النصر محمد الفارابي ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل ، دار الفكر ، بيروت ١٤٠٨ هـ ، ١٩٨٨ م .

٧٩ – الحيوان ، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل ، دار الفكر ، بيروت ١٤٠٨ هـ ، ١٩٨٨ .

٨٠ – الخصائص ، أبو الفتح عثمان بن جني ، حققه محمد على النجار ، دار الهدى للطباعة والنشر ، بيروت .

٨١ – الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين ، د. محمد خير حلواني دار القلم ، حلب ١٩٧٤ .

٨٢ – دراسات في فقه اللغة ، د. صبحي الصالح ، دار العلم للملايين ، بيروت، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٨ م .
٨٣ – دراسات في اللغة ، د. مسعود بوبو ، منشورات جامعة دمشق ، ١٤٠٣ – ١٤٠٤ هـ
١٩٨٤ م – ١٩٨٤م .
٨٤ – الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، وبهامشه القرآن الشريف مع كتاب تنوير المقباس ، تفسير عبد الله بن عباس ، نشر محمد أمين دمج ، بيروت ، النسخة مصورة عن طبعة المطبعة الميمنية ١٣١٤ هـ .
٨٥ – دروس في الألسنية العامة ، دوسوسير ، تعريب صالح القرماوي ، محمد الشاوش ، محمد عجينة ، الدار العربية للكتاب ١٩٨٥ .

٨٦ – دلائل الاعجاز ، عبد القاهر الجرجاني ، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر ، مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٩٨٤ .
دلائل الاعجاز ، تحقيق وتقديم د. رضوان الداية ، و د. فايز الداية ، دار قتيبة الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣ م .
٨٧ – دلالة الألفاظ عند الأصوليين ، د. محمود توفيق محمد سعد (دراسة بيانية ناقدة) مطبعة الأمانة ، مصر ، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ ، ١٩٨٧ م .
– ديوان المتنبي : انظر شرح ديوان المتنبي .
٨٨ – الرسالة ، الامام محمد بن ادريس الشافعي ، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر ، دار التراث ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٧٩ م .
٨٩ – رسالة الغفران ، أبو العلاء المعري ، تحقيق د. عائشة عبد الرحمن ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السادسة ١٩٧٧م.
٩٠ – رصف المباني في شرح حروف المعاني ، الامام أحمد بن عبد النور المالقي، تحقيق أحمد محمد الخراط ، مطبوعات مجمع اللغة العربية ، دمشق ١٣٩٥ هـ ١٩٧٥ م .
٩١ – روح المعاني ، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمد الألوسي

البغدادي ، ادارة الطباعة المنيرية ، القاهرة ، دار احياء التراث العربي ، بيروت .
٩٢ – الزينة في الكلمات الاسلامية العربية ، أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي، عارضه بأصوله وعلق عليه حسين بن فيض الله الهمذاني اليعبري الحرازي، مطبعة الرسالة ، القاهرة ١٩٥٨ م .
٩٣ – سيكولوجية اللغة والمرض العقلي ، د. جمعة سيد يوسف ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، العدد (١٤٥) ، ١٤١٠ هـ ، ١٩٩٠ م .
٩٤ – سيبويه ، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، عالم الكتب ، بيروت .
٩٥ – شرح الأبيات المشكلة الاعراب (المسمى ايضاح الشعر) ، أبو علي الفارسي ، حققه د . حسن الهنـدي ، دار القلم ، بيروت ، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨٧ .
٩٦ – شرح أشعار الهذليين ، صنعة أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري ، حققه عبد الستار أحمد فرّاج ، راجعه محمود شاكر ، مكتبة دار العروبة، القاهرة .
٩٧ – شرح ديوان المتنبي ، عبد الرحمن البرقوقي ، المكتبة التجارية ، القاهرة.
٩٨ – شرح شافية ابن الحاجب ، رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي النحوي ، تحقيق محمد نور الحسن ، محمد الزفزاف ، محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٣٩٥ هـ ، ١٩٧٥ م .
٩٩ – شرح شواهد شافية ابن الحاجب ، عبد القادر البغدادي ، تحقيق محمد نور الحسن ، محمد الزفزاف ، محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٣٩٥ هـ ، ١٩٧٥ م .
١٠٠ – شرح لامية الأفعال ، بدر الدين محمد بن محمد بن عبد الله بن مالك (ابن الناظم) ، تحقيق وتقديم محمد أديب جمران ، دار قتيبة ، دمشق ، الطبعة الأولى ١٤١١هـ ، ١٩٩١ م .
١٠١ – شرح المفصل ، موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش ، عالم الكتب ،

بيروت ، مكتبة المتنبي ، القاهرة .
١٠٢ – شرح نهج البلاغة ، ابن أبي الحديد ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٣٨٥ هـ ، ١٩٦٥ م .
١٠٣ – شروح التلخيص (القزويني ، التفتازاني ، ابن يعقوب المغربي ، بهاء الدين السبكي ، الدسوقي) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، (د. ت).
١٠٤ – شعر الهذليين في العصرين الجاهلي والاسلامي ، د. أحمد كمال زكي، وزارة الثقافة ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٣٨٩ هـ ، ١٩٦٩ م .
١٠٥ – الشفاء (المنطق : المقولات ، العبارة) ، أبو الحسين عبد الله بن سينا
– المقولات : تحقيق مجموعة من الاساتذة باشراف د. ابراهيم مدكور ، القاهرة ١٩٥٩ ،
– العبارة : تصدير ومراجعة د. ابراهيم مدكور ، تحقيق محمود الخضيري ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٧٠ .
١٠٦ – الصاحبي في فقه اللغة ، وسنن العربية في كلامها ، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا ، تحقيق السيد أحمد صقر ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة ١٩٧٧ .
١٠٧ – صحيح البخاري بشرح الكرماني ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ١٩٨١ .
١٠٨ – الصورة الأدبية ، د. مصطفى ناصف ، دار الأندلس ، الطبعة الثانية ١٤٠١ هـ ، ١٩٨١ م .
١٠٩ – ضحى الاسلام ، أحمد أمين ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، الطبعة الخامسة .
١١٠ – طبقات النحويين واللغويين ، أبو بكر الزبيدي ، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ، دار المعارف بمصر ١٩٧٣ .
١١١ – الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الاعجاز ، يحيى بن حمزة العلوي ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

١١٢ – ظاهرة التأويل وصلتها باللغة ، د. السيد أحمد عبد الغفار ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية .
١١٣ – ظهر الاسلام ، أحمد أمين ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، الطبعة الخامسة .
١١٤ – ظواهر لغوية من المسيرة التاريخية للغة العربية قبل الاسلام ، د. عبد العال سالم مكرم ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٤٠٩هـ ، ١٩٨٨ م.
١١٥ – العربية الفصحى المعاصرة ، دراسة في تطورها الدلالي من خلال شعر الأخطل الصغير ، د. أحمد قدور ، الدار العربية للكتاب ، تونس ١٩٩١ .
١١٦ – العصر الاسلامي ، د. شوقي ضيف ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة -٩- ، ١٩٨١ .
١١٧ – العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني ، حققه وفصله وعلق حواشيه محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الجيل ، لبنان ، ط (٥) ، ١٤٠١ هـ ، ١٩٨١ م .
١١٨ – علم أصول الفقه ، عبد الوهاب خلاف ، الدار المتحدة ، دمشق ١٩٢٢ م .
١١٩ – علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة ، د. محمود فهمي حجازي ، المكتبة الثقافية (٢٤٩) ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠م.
١٢٠ – عوامل التطور اللغوي (دراسة في نمو وتطور الثروة اللغوية) ، د. أحمد عبد الرحمن عباد ، دار الاندلس ، الطبعة الأولى ١٩٨٣ .
١٢١ – علوم البلاغة (البيان والمعاني والبديع) ، أحمد مصطفى المراغي ، دار القلم ، بيروت ، الطبعة ١٩٨٠ .
١٢٢ – عيار الشعر ، محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي ، تحقيق وتعليق : د. طه الحاجري ، ود. محمد زغلول سلام ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ١٩٥٦ .
١٢٣ – العين ، الخليل بن أحمد ، تح د. مهدي المخزومي ، و د. ابراهيم

السامرائي ، بغداد .

١٢٤ – غاية الوصول شرح لب الأصول ، أبو يحيى زكريا الأنصاري الشافعي، طبع بمطبعة دار الكتب العربية الكبرى ، مصر .

١٢٥ – فتح الباري شرح صحيح البخاري ، شهاب الدين بن حجر العسقلاني، دار المعرفة ، بيروت ، مصورة عن طبعة بولاق ، مصر ١٣٠٠ هـ .

١٢٦ – الفروق في اللغة ، أبو هلال العسكري ، تحقيق لجنة التراث في دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الخامسة ١٤٠١ هـ ، ١٩٨١ م .

١٢٧ –فصول في فقه العربية ، د. رمضان عبد التواب ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٠ .

١٢٨ – فقه اللغة ، د. علي عبد الواحد وافي ، لجنة البيان العربي ، القاهرة، الطبعة السادسة ١٣٨٨ هـ ١٩٦٨ م .

١٢٩ – فقه اللغة المقارن ، د. ابراهيم السامرائي ،دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٨ .

١٣٠ – فقه اللغة وخصائص العربية ، محمد المبارك ، دار الفكر ، بيروت الطبعة الثالثة ١٩٦٨ .

١٣١ – فقه اللغة وسر العربية ، أبو منصور اسماعيل الثعالبي ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

١٣٢ – الفكر الاسلامي والفلسفة ، مجموعة من المؤلفين ، باشراف د. علي سامي النشار ، مكتبة المعارف ، الرباط ، المغرب ، الطبعة الأولى ١٩٦٩ .

١٣٣ – الفلسفة الاسلامية وملحقاتها ، عمر رضا كحالة ، مطبعة الحجاز بدمشق ، ١٣٩٤ هـ ، ١٩٧٤ م .

١٣٤ – فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور ، د. رجاء عيد ، منشأة دار المعارف، الاسكندرية .

١٣٥ – فلسفة الفن في الفكر المعاصر ، د. زكريا ابراهيم ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٦ م .

١٣٦ – فلسفة المجاز بين البلاغة والفكر الحديث ، لطفي عبد البديع ، نشر مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٦ .
١٣٧ – في الشعر ، أرسططاليس ، مع الترجمة العربية القديمة ، وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد ، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبد الرحمن بدوي ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٧٣ .
١٣٨ – الفهرست ، ابن النديم ، تحقيق رضا تجدد ، طهران ١٩٧١ .
١٣٩ – فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (في حاشية المستصفى من علم الأصول) ، دار صادر ، بيروت ، المطبعة الأميرية ، الطبعة الأولى ١٣٢٢ هـ .
١٤٠ – في أصول النحو ، سعيد لأفغاني ، مطبعة جامعة دمشق ، الطبعة الثالثة ١٣٨٣ هـ ، ١٩٦٤ م .
١٤١ – في علم اللغة العام ، د. عبد الصبور شاهين ، مؤسسة الرسالة ، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٠ هـ ، ١٩٨٠م.
١٤٢ – في اللهجات العربية ، د. ابراهيم أنيس ، القاهرة ، الطبعة الثانية . ١٩٦٥ .
١٤٣ – القاموس المحيط ، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي ، تصحيح نصر الهوريني .
١٤٤ – قانون البلاغة في نقد النثر والشعر ، أبو طاهر محمد بن حيدر البغدادي، تحقيق د. محسن غياض عجيل ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٤١٠ هـ ، ١٩٨١ م.
١٤٥ – القياس في النحو مع تحقيق باب الشاذ من المسائل العسكريات لأبي علي الفارسي ، د. منى الياس ، دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥م .
١٤٦ – الكامل ، أبو العباس المبرد ، تحقيق محمد أحمد الدالي ، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٦ .
١٤٧ – الكافية في النحو ، ابن الحاجب ، شرح رضي الدين الاستراباذي ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

١٤٨ – الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري ، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت .
١٤٩ – الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية) ، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي ، تحقيق ، د. عدنان درويش ، محمد المصري ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي ، دمشق ١٩٨١ .
١٥٠ – لسان العرب ، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الافريقي المصري ، دار صادر ، بيروت .
١٥١– اللسان والانسان ، د. حسن ظاظا ، دار المعارف ، مصر ١٩٧١ .
١٥٢ – لطائف الاشارات ، الامام القشيري ، قدم له و علق عليه د. ابراهيم بسيوني ، مركز تحقيق التراث ، الهيئة المصرية للكتاب ، الطبعة الثانية ١٩٨١ .
١٥٣ – اللغات في القرآن ، رواية ابن حسنون باسناده إلى ابن عباس ، تحقيق د. صلاح الدين المنجد ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٢ .
١٥٤ – اللغة بين البلاغة والأسلوبية ، د. مصطفى ناصف ، كتاب النادي الأدبي الثقافي بجدة [٥٣] ، ١٩٨٩ .
١٥٥ – اللغة بين المعيارية والوصفية ، د. تمام حسان ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، المغرب .
١٥٦ – اللغة العربية ، معناها ومبناها ، د. تمام حسان ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الثانية ١٩٧٩ .
١٥٧ – ماجاء على فعلت وأفعلت بمعنى واحد مؤلف على حروف المعجم ، أبو منصور الجواليقي موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر ، حققه وشرحه وعلق عليه ماجد الذهبي ، دار الفكر ، دمشق ١٤٠٢ هـ ، ١٩٨٢ م .
١٥٨ – مباحث في علم المعاني ، د. محمد طاهر الحمصي ، منشورات جامعة البعث ١٩٩١ ، ١٩٩٢ .

١٥٩ – مباحث في النظرية الألسنية وتعليم اللغة ، د. ميشال زكريا ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ، ١٩٨٤ م .
١٦٠ – المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ، أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد بن عبد الكريم (ابن الأثير) ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، شركة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٣٥٨ هـ ، ١٩٣٩ م .
١٦١ – المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم بين مجوزيه ومانعيه ، (عرض وتحليل)، د. عبد العظيم ابراهيم المطعني ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٨٥ .
١٦٢ – مجاز القرآن ، صنعة أبي عبيدة معمر بن المثنى ، عارض بأصوله وعلق عليه محمد فؤاد سركين ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٥٤ .
١٦٣ – المجاز وأثره في الدرس اللغوي ، د. محمد بدري عبد الجليل ، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٠ .
١٦٤ – محاضرات في علم النفس اللغوي ، د. حنفي بن عيسى ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، الطبعة الثانية ١٩٨٠ .
١٦٥ – مدارس علم النفس ، د. فاخر عاقل ، دار العلم للملايين ، الطبعة الأولى ، بيروت ١٩٦٨ .
١٦٦ – المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث الأدبي ، د. رمضان عبد التواب ، مكتبة الخانجي بالقاهرة ، دار الرفاعي بالرياض ، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٢ م .
١٦٧ – المدخل إلى فقه اللغة العربية ، د. أحمد قدور ، منشورات جامعة حلب ١٤١٢ هـ ، ١٩٩١ م .
١٦٨ – مدخل إلى فلسفة الحضارة الانسانية أو مقال في الانسان ، أرنست كاسيرر ، ترجمة د. احسان عباس ، و د. محمد يوسف نجم ، دار الأندلس، بيروت ١٩٦١ .
١٦٩ – مدخل إلى اللسانيات ، رونالد ايلوار ، ترجمة د. بدر الدين القاسم،

منشورات وزارة التعليم العالي ، دمشق ١٤٠٠ هـ ، ١٩٨٠ م .
١٧٠ - مراتب النحويين ، عبد الواحد بن علي المعروف بأبي الطيب اللغوي ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، دار نهضة مصر ، الطبعة الثانية ١٩٧٤ .
١٧١ - المرشد إلى آيات القرآن الكريم وكلماته ، عنى بجمعه وتنسيقه وتدقيقه محمد فارس بركبات ، المطبعة الهاشمية ، دمشق ١٣٧٧ هـ ، ١٩٥٧ م .
١٧٢ - المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي ، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه محمد أحمد جاد المولى ، علي محمد البجاوي ، محمد أبو الفضل ابراهيم ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، الطبعة الثالثة .
١٧٣ - المستصفى من علم الأصول ، الامام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار صادر ، بيروت ، المطبعة الأميرية ، مصر ، الطبعة الأولى ١٣٢٢ هـ .
١٧٤ - مشكل اعراب القرآن ، مكي بن أبي طالب القيسي ، تحقيق ياسين محمد السواس ،دار المأمون للتراث ، دمشق .
١٧٥ - مشكل الحديث وبيانه ، أبو بكر بن فورك ، تحقيق وتعليق موسى محمد علي ، عالم الكتب ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م
١٧٦ - المطول على التلخيص ، السعد التفتازاني ، طبعة حجرية .
١٧٧ - معاني القرآن ، سعيد بن مسعدة ، الأخفش ، دراسة وتحقيق د. عبد الأمير محمد أمين الورد ، عالم الكتب ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م .
١٧٨ - معاني القرآن ، أبو زكريا يحيى بن زياد الفرّاء ، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار ، عالم الكتب ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٠.
١٧٩ - المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث ، د. محمد احمد أبو الفرج ، دار النهضة العربية ، الطبعة الأولى ١٩٦٦ .

١٨٠ – المعتمد في أصول الفقه (الجزء الأول) ، أبو الحسن محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي ، قدم له وضبطه الشيخ خليل الميس ، دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣ م.

١٨١ – المعجم الذهبي (فارسي ، عربي) ، د. محمد ألتونجي ،دار العلم للملايين، بيروت .

١٨٢ – معجم المصلحات العلمية العربية (الكندي ، الفارابي ، الخوارزمي ، ابن سينا ، والغزالي) ، صنفه وعلق عليه د. فائز الداية ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٠ .

١٨٣ – المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية ، د. جميل صليبا ، دار الكتاب اللبناني ،دار الكتاب المصري ١٩٧٩ .

١٨٤ – المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ، نشر مجموعة من المستشرقين ، مطبعة بريل في مدينة ليدن ١٩٤٣ .

١٨٥ – معجم مقاييس اللغة ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون ، مركز النشر ، مكتب الاعلام الاسلامي ١٤٠٢ هـ .

١٨٦ – المعرّب من الكلام الأعجميّ على حروف المعجم ، أبو منصور الجواليقي موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر ، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر ، مطبعة الكتب المصرية ، القاهرة ١٣٦١ هـ .

١٨٧ – المعنى الشعري في التراث النقدي ، د. حسن طبل ، مكتبة الزهراء، القاهرة .

١٨٨ – المغني في أبواب التوحيد والعدل ، املاء القاضي عبد الجبار الأسد آبادي ، الجزء (٥) ، (الفرق غير الاسلامية) ، تحقيق محمود محمد الخضري، مراجعة ، د. ابراهيم مدكور ، وطه حسين ، الجزء (١٦) ، اعجاز القرآن ، تحقيق أمين الخولي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ، القاهرة ١٩٦٥ .

١٨٩ – مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، جمال الدين بن هشام الأنصاري،

حققه وعلق عليه د. مازن المبارك ومحمدعلي حمد الله ، راجعه سعيد الأفغاني ، دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الأولى ١٩٦٨ .

١٩٠ – مفاتيح العلوم للخوارزمي ، نشر G . Van veoten

١٩١ – مفتاح العلوم ، أبو يعقوب السكاكي ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى ، مصر ١٣٥٦ هـ ، ١٩٣٧ م .

١٩٢ – مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ ، د. ميشال عاصي ، مؤسسة نوفل ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨١ .

١٩٣ – المفصل في تاريخ النحو العربي (قبل سيبويه) ، د. محمد خير حلواني، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ١٣٩٩ هـ ، ١٩٧٩ م .

١٩٤ – المقتضب ، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد ، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة ، عالم الكتب ، بيروت ١٩٦٣ .

١٩٥ – مقتطفات من زجر النابح ، أبو العلاء المعري ، تحقيق د. أمجد الطرابلسي ، مطبوعات مجمع اللغة العربي ، دمشق ، الطبعة الثانية ١٩٨٢ .

١٩٦ – مقدمة ابن خلدون ، عبد الرحمن بن خلدون ،دار القلم ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٨ .

١٩٧ – من تاريخ النحو ، سعيد الأفغاني ، دار الفكر ، الطبعة الثانية ١٣٩٨ هـ ، ١٩٧٨ م .

١٩٨ – مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، د. علي سامي النشار ،دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٠ .

١٩٩ – منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، حازم القرطاجني ، تحقيق محمد الحبيب الخوجة ، دار الكتب الشرقية ، تونس ، ١٩٦٦ .

٢٠٠ –منهاج الوصول إلى علم الأصول ، عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي ، تحقيق سليم شبعانية ، دار دانية للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ١٩٨٩ .

٢٠١ – منهج السالك إلى الفية ابن مالك ، (شرح الأشموني) ، علي نور الدين بن محمد بن محمد بن عيسى الأشموني ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٧٠ .

٢٠٢ – الموازنة بين الطائيين (الجزء الثالث ، القسم الأول) ، أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي ، دراسة وتحقيق د. عبد الله حمد محارب ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ ١٩٩٠ م .

٢٠٣ – الموافقات في أصول الشريعة ، أبو اسحاق الشاطبي ، دار المعرفة ، لبنان ١٩٧٥ .

٢٠٤ – الموسوعة الفلسفية العربية ، معهد الانماء العربي ، المجلد الأول ، الاصطلاحات والمعاجم ، رئيس التحرير د. معن زيادة .

٢٠٥ – الموشح (مآخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع عن صناعة الشعر) ، محمد بن موسى المرزباني ، تحقيق على محمد البجاوي ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٦٥ .

٢٠٦ – المولد في العربية (دراسة في نمو اللغة العربية وتطورها بعد الاسلام)، د. حلمي بطل ، دار النهضة العربية ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ ، ١٩٨٥ .

٢٠٧ – نظام الجملة عند اللغويين العرب في القرنين الثاني والثالث للهجرة، د. مصطفي جطل ، منشورات جامعة حلب ١٩٧٩ ، ١٩٨٠ .

٢٠٨ – نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب في اللغة والأدب ، د. أمجد الطرابلسي ، مكتبة دار الفتح ، دمشق ، الطبعة السادسة ١٩٧٦.

٢٠٩ – نظريات التعلم (دراسة مقارنة) ، تحرير جورج ، م ، غازوا ، وريمون جي كورسيني ، ترجمة علي حسين حجاج ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، العدد (٧٠) ، ١٩٨٣ .

٢١٠ – النظريات اللسانية والبلاغية عند العرب ، (النظريات اللسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين) د. محمد

الصغير بناني ، دار الحداثة ، الطبعة الأولى ١٩٨٠ .
٢١١ – نظرية الأدب ، أوستن وارين ، ورينيه ويليك ، ترجمة محي الدين صبحي وحسام الخطيب . المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، دمشق ، الطبعة الثالثة ١٩٧٣ .
٢١٢ – نظرية اللغة في النقد العربي ، د. عبد الحكيم راضي ، مكتبة الخانجي بمصر ١٩٨٠ .
٢١٣ – نظرية المعنى في النقد العربي ، د. مصطفى ناصيف ، دار الأندلس ، الطبعة الثانية ١٤٠١ هـ ، ١٩٨٢ م.
٢١٤ – النقد الأدبي الحديث ، د. محمد غنيمي هلال ، دار الثقافة ، دار العودة ، بيروت ١٩٧٣ .
٢١٥ – نقد الشعر ، قدامه بن جعفر . تحقيق كمال مصطفى ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ط٣ ١٩٦٢ .
٢١٦ – نهاية الايجاز في دراية الاعجاز ، الامام فخر الدين الرازي ، تحقيق ودراسة د. بكري شيخ أمين دار العلم للملايين ، بيروت ، دار مكتبة سومر ، حلب ، الطبعة الأولى ١٩٨٥ .
٢١٧ – النهاية في غريب الحديث والأثر ، الامام مجد الدين المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير ، تحقيق محمود محمد الطناحي ، وطاهر أحمد الزواوي، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٩ هـ ، ١٩٧٩ م
٢١٨ – الوساطة بين المتنبي وخصومة ، ابو الحسن علي بن عبد العزيز الشهير بالقاضي الجرجاني ، عني بطبعه وتصحيحه وشرحه أحمد عارف الزين ، مطبعة العرفان ، صيدا ١٣٣١ هـ .
– الوساطة بين المتنبي وخصومه ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، علي محمد البجاوي ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ١٩٦٦ .

((الدوريات))

- جامعة البعث ، العدد التاسع ، أيلول ، ١٤١٢ هـ ، ١٩٩١ م.

جامعة البعث ، حمص ،

اضاءات لقضية النص ، سمير أحمد معلوف .

- حوليات كلية الآداب ، جامعة الكويت ، الحولية الحادية عشرة ، الرسالة السادسة والستون ، ١٤١٠ -١٤١١ هـ ، ١٩٨٩ - ١٩٩٠ م .
- النظرية الاستبدالية للاستعارة ، د. محمد مسلم أبو القدوس .
- دراسات ، العدد (٥) ، خريف - شتاء ١٩٩١ ، كلية الآداب ، فاس ،
- المقام الخطابي والقمام الشعري في الدرس البلاغي ، د. محمد العمري .
- دراسات تاريخية ، الاعداد ٣٣ و ٣٤ أيلول وكانون الأول ١٩٨٩ م .

٣٧ و٣٨ أيلول وكانون الأول ١٩٩٠ م .

جامعة دمشق ، من تاريخ اللغة العربية ، د. مسعود بوبو .

- عالم الفكر ، الكويت ، المجلد العشرون ، العدد الثالث ، ١٩٨٩ م ،
- الدراسة الاحصائية للأسلوب ، بحث في المفهوم والإجراء ، سعد مصلوح
- العرب والفكر العالمي ، مركز الإنماء العربي ، بيروت ، العدد العاشر ، ربيع ١٩٩٠ م ،
- لذة النص ، رولان بارت ، ترجمة محمد الرفرافي ، ومحمد خير البقاعي .
- العرفان ، بيروت ، العدد الثاني ، المجلد السادس والسبعون ، ١٤١٢ هـ ، ١٩٩٢ م ،
- من الرواسب الأعرابية في لغة مصر ، د. عمر فروخ .

فصول ، مجلد النقد الأدبي ، المجلد السابع ، العددان الثالث والرابع ،

ابريل ، سبتمبر ١٩٨٧ م ،
- المصطلح البلاغي القديم في ضوء البلاغة الحديثة ، د. تمام حسان .
- اللسان العربي ، الرباط ، المجلد (١٦) ، الجزء الأول .
- مجلة مجمع اللغة العربية ، دمشق ، المجلد (٥) ، ج١ ، ١٩٨٠ م ،
المجلد (٦٣) ، ج١ ، ١٩٨٨ م .
- نهج الإسلام ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، دمشق ، العدد (٦ ،
رمضان ، ١٤٠٣ هـ ، آذار ، ١٩٩٢ م ، السنة الثانية عشرة .
- أثر لهجة هذيل في القرآن والقراءات ، سمير أحمد معلوف .

■■

المراجع الأجنبية

_ Adictionary of Literary Tirms .

I . A . Guddon

_ Aristotle , Horace , Longinus classical literary Criticism Pinguin Classics .

_ An Lntrodution to Linguistics .

Loreto Todd

Longman , york Press

__ Oxford Advanced . Learner . s Dictionary of Current English , New Edition .

A.. S . H ornby .

_ Linguistics .

David Crystal , Penguin book , Reprinted , ١٩٧٧ .

__ Metaphor .

Terence Hawkes , Methuen& Co . Ltd .

__ New Horisons in Linguistics .

Edited by Thon Lyons , Apelican original Penguin books .

__ Generative syntax , P . ١١٥ .

Thon Lyon .

— Longuag struture and Languag Function , P ١٤٠ . M . A . K . Ltalliday .

_ Semantics . P ١٦٦ .

Manfred Bierwisch .

— Generative Grammar and stylistic Analysis , P ١٨٥ .

I . P Thorne .

_ AL M awrid

قاموس المورد (انجليزي عربي)

تأليف منير البعلبكي

دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٩ ، ١٩٧٥

المحتوى



أحمد معلوف ، د. سمير ، حيوية اللغة بين الحقيقة والمجا ز ،

دراسة ،

الطبعة الأولى ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ،

٥١٣ ص ، قياس ٥ر١٧ × ٢٥ سم

*

مطبعة اتحاد الكتاب العرب

٢٠٠٠/٩/١٩٩٦



هـذا الكتـاب

يبدو الباحث ، المؤلف في هذا الكتاب ، واعياً بأن نظرية المجاز كانت عامة لدى العرب ، غير مقصورة على النحويين والبلاغيين والأدباء لأن علماء أصول الفقه والفلسفة قدموا نظرات سديدة فيها تكمل نظرية المجاز ، وتقودها إلى التكامل ..

إن هذا الكتاب جديد في بابه ، ومهم ، ومفيد للنقد والأدب للعاملين في الحقل اللغوي على حد سواء.

مطبعة اتحاد الكتاب العرب
دمشق

ثمن النسخة ٢٥٠ ل.س في القطر
٣٥٠ ل.س في أقطار الوطن العربي